الإشارات والتنبيهات

الجزء الثالث

في علم ما قبل علم الطبيعة



للشيخ ابي علي حسين بن عبد الله بن سينا

مع الشرح للمحقّق نصيرالدّين محمّد بن محمّد بن الحسن الطوسى
وشرح الشرح للعلّامه قطب الدّين محمّد بن محمّد بن ابي جعفر الرازى


شبكة الفكر
alfeker.net

الإشارات والتنبيهات

للشيخ أبي علي حسين بن عبد الله بن سينا

الجزء الثالث

في علم ما قبل علم الطبيعة

مع الشرح للمحقق نصير الدين محمد بن محمد بن الحسن الطوسي

وشرح الشرح للعلامة قطب الدين محمد بن محمد بن أبي جعفر الرازي

نشر البلاغة - قم

قطب الدين رازی، محمد بن محمد، - ۷۷۶ ق. شارح
الاشارات و التنبیهات/ لا بی علی حسین بن عبدالله بن سینا؛ مع الشرح لنصیرالدین محمد بن محمد بن الحسن الطوسی و شرح الشرح لقطب الدین محمد بن محمد بن ابی جعفر الرازی. - قم: نشر البلاغه، ۱۳۹۳.
۳ ج.
.... ریال الدورة. ۷-۲-۹۴۵۷۷-۹۶۴-۹۷۸ :ISBN
فهرستنویسی بر اساس اطلاعات فیپا
عربی.
عنوان عطف: شرح الاشارات.
این کتاب توسط ناشران متفاوت در سالهای مختلف منتشر گردیده است.
چاپ اول ناشر: ۱۳۸۳.
مندرجات: ج.۱ فی علم المنطق.- ج.۲. فی علم الطبیعه. - ج۳. فی علم ما قبل علم الطبیعه.
۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۳۷۰- ۴۲۸ ق. الاشارات و التنبیهات - نقد و تفسیر.
۲. نصیرالدین طوسی، محمد بن محمد، ۵۹۷- ۶۷۲ ق. شرح الاشارات و التنبیهات - نقد و تفسیر.
۳. فلسفه اسلامی- متون قدیمی تا قرن ۱۴. الف. ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۳۷۰- ۴۲۸ ق. الاشارات و التنبیهات. شرح. ب. نصیرالدین طوسی، محمد بن محمد، ۵۹۷- ۶۷۲ ق. شرح الاشارات و التنبیهات. شرح. ج. عنوان. د. عنوان: الاشارات و التنبیهات. شرح. ه. عنوان: شرح الاشارات و التنبیهات. شرح. و. عنوان: شرح الاشارات.
BBR ۴۱۵ /۶ق ۱۸۹/۱
۱۳۸۳

الأشارات و التنبیهات (ج۳)

المؤلف: الشیخ الرئیس، ابن سینا

الناشر: النشر البلاغة - قم - سوق القدس - ☎ ۳۷۷۴۱۰۲۲

الطبعة: الثانی

تاریخ الطبع: ۱۴۳۵

الکمیة: ۱۰۰۰

المطبعة: القدس - قم

الدورة ۷-۲-۹۴۵۷۷-۹۶۴-۹۷۸ :ISBN

المجلد الأول ۸-۵-۹۴۵۷۷-۹۶۴-۹۷۸ :ISBN

بسم الله الرحمن الرحيم

تبارك الذى جعل البهجة والسعادة للعارف بأسراره، والبؤس والشقاوة للمعرض عن آياته، خلق الأشياء لاللتأنّس و أفناها لاللتسأّم، ليس فيها بوالج ولا عنها بخارج، لا يعرف بحدّ ولا يتكافؤه أحد، لايتكاءده الصنع و لايؤوده الحفظ، خنعت الوجوه لعظمته وخشعت القلوب من مخافته، خسئت العقول مقهورة بما أوجد وأبدع وتاهت فيماذرء وبرء. فأرزت ناطقتها بكماء من حمد يكون لحقّه أداء ولشكره قضاء.

والصلوة على الشجرة الطيّبة والثمار المتهدّلة، والعذب الناقع وينابيع الحكمة، والنور الساطع ومصابيح الهداية محمّد وآله الكرام البررة.

وبعد لمّا فرغ المحقّق الحائز فى سباق البراعة القصب، و الفائز من قداح الفضل الأوفى، المكرّم المنصور في نشر لواء الفضيلة، و المعظّم المؤيّد بالنفس القدسيّة أبو جعفر نصير الدين محمّد بن محمّد الطوسيّ - رحمه الله تعالى - عن شرح الأنماط الثلاثة في الفلسفة الطبيعيّة من كتاب الإشارات والتنبيهات أخذ فى شرح سائر الأنماط فى علم ما قبل علم الطبيعة. وأوّلها:

(النمط الرابع (١) في الوجود و علله (٢))

الوجود هيهنا هو الوجود المطلق الّذي يحمل على الوجود الّذي لاعلّة له ، و على

---

(١) قوله « النمط الرابع في الوجود وعلله » بعد الفراغ من الحكمة الطبيعية شرع في الفلسفة الالهية ورتبها على أنماط أربعة . لان الفلسفة الالهية هي العلم بأحوال الموجودات المجردة من حيث الوجود . والبحث عنها إما عن أحوال يلحقها بذاتها أو عن أحوال يلحقها بالقياس إلى معلولها. و الاول نمط التجريد ، و الثاني لايخلو إما أن يكون البحث عنها من حيث أنها مباد للوجود وهو النمط الرابع ، أو غايات له و هو النمط السادس ، أولا هذا ولا ذاك فهو النمط الخامس الذى يبحث فيه عن كيفية فيضان المعلولات عن المجردات وأما الانماط الثلاثة الباقية فكأنها توابع . و انما المقاصد من الحكمة الالهية هذه الانماط الاربعة .

لايقال: في الالهي لايبحث عن أحوال المجردات فقط بل عن أحوال جميع الموجودات من حيث الوجود فكيف خصصه باحوال المجردات .

لانانقول هذا هو المقصد الاعلى من القسم الالهي ، وأعظم بابيه ، و أشرفهما . و لهذا سمى باسم الكل . وأما باب الامور العامة فكالمقدمة له والمبحوث عنه بالعرض . والشيخ في هذا الكتاب لم يتعرض له تعويلا على اشتهاره فيما بين الاصحاب و ان من تصدى لاقتناء اكتسابه فقد حصل على طرف منه . م

(٢) قوله « في الوجود و علله » المراد من الوجود هيهنا هو الوجود المطلق ، ومن علله الوجودات الخاصة . فان الوجود المطلق مقول بالتشكيك على الوجودات ، والمقول بالتشكيك على أشياء لايكون ذاتيا لها لامتناع التفاوت في نفس المهية وأجزائها ؛ بل عارضا لها. فيكون الوجود المطلق عارضاً للوجودات الخاصة فيكون مفتقراً اليها معلولا لها . فلهذا قال « في الوجود وعلله» وإنما حمله على ذلك أما أولا فلقضية اللفظ، وأما ثانيا فلان هذا النمط يبحث أولا عن الوجود هل يسارق الاحساس أولا ؛ و انه ينقسم الى الواجب والممكن وهو بحث عن الوجود المطلق ، ثم يبحث عن الوجود الممكن والوجود الواجب وهو بحث عن الوجودات الخاصة . فيكون هذا النمط في الوجود المطلق والوجودات الخاصة التي هي علله .

ولقائل أن يقول: لانسلم أن المهية وجزءها لاتتفاوتان ، ولم لايجوز أن يكون حصول المهية و جزءها في بعض الافراد أولى أو أقدم أو أكثر من حصولها في بعض . على أن من الناس من ذهب إلى أن الاشتداد والتضعف اختلاف في نفس المهية بالكمال والنقص . و لو كان هذا مجرد احتمال لكان من اللوازم إبطاله . ولاسيما قد ذهب إليه ذاهب . ولئن سلمنا ذلك لانسلم أن الوجود المطلق إذا كان عارضا يكون مفتقرا إلى الوجودات الخاصة و انما يلزم لو كان عروض الوجود للوجودات

الوجود المعلول بالتشكيك[١]. والمحمول على أشياء مختلفة بالتشكيك لا يكون نفس ماهيّتها، ولاجزءاً من ماهيّتها؛ بل إنّما يكون عارضاً لها. فإذن هو معلول مستند إلى علّة. ولذلك قال الشيخ «في الوجود وعلله».

☆(تنبيهٌ)☆

☆(إعلم أنّه قد يغلب على أوهام الناس أنّ الموجود هو المحسوس، وأنّ مالا يناله الحسّ بجوهره ففرض وجوده محال، وأنّ مالا يتخصّص بمكان أووضع بذاته كالجسم أو

عروضا عرضيا أى عروض العرض للجوهر. و ليس كذلك، بل عروض العرض العام للمهيات و لايقتضى ذلك الافتقار ولا المعلولية. فان العرض العام يتحد مع المهية فى الوجود فكيف يكون مفتقرا إليها. وأيضا انما يلزم أن يكون الوجود المطلق معلولا لوكان موجودا فى الخارج و هو ممنوع. و نقول أيضا: مطلق الوجود لوكان معلولا للوجودات الخاصة فلا يخلو: إما أن يكون معلولا لها فى الخارج فيلزم أن يكون فى الخارج وجود خاص ووجود مطلق. فيكون كل شىء موجوداً بوجودين و انه محال. واما أن يكون معلولا لها فى العقل. فلا يمكن تصور الوجود المطلق بدون تصور أحد الوجودات الخاصة وليس كذلك.

قال الامام: المراد بالوجود مطلق الوجود و أما علله فالمراد بها علل الوجود ولا يلزم منه أن يكون عللا لكل وجود حتى يكون عللا للواجب. فان لفظ الوجود مهملة لايقتضى الكلية؛ بل المراد علل الوجود الممكن. فان هذا النمط يبحث عن مطلق الوجود، ثم عن علل الوجود التى هى الفاعل والغاية ثم يثبت العلل الموجدة ومنتهى العلل. فهذا النمط يبحث عن مطلق الوجود و علل الوجود الممكن. ولا بعد فى رجوع الضمير الى الخاص بعد ذكر العام على ماهو مشروح فى غير هذا الفن. وهذا اقرب الى الحق. م

(١) قال الشارح «الوجود هيهنا هو الوجود المطلق الذى يحمل على الوجود الذى لاعلة له وعلى الوجود المعلول بالتشكيك» قال المحاكم: ان المراد بالوجود هيهنا هو الوجود المطلق، ومن علله الوجودات الخاصة فان الوجود المطلق مقول بالتشكيك على الوجودات والمقول بالتشكيك على أشياء لايكون ذاتيا لها لامتناع التفاوت فى نفس المهية وأجزائها؛ بل عارضا لها فيكون الوجود المطلق عارضا للوجودات الخاصة فيكون مفتقرا اليها معلولا لها. فلهذا قال: فى الوجود وعلله. وانما حمله على ذلك لوجهين: أما أولا فلقضية اللفظ، وأما ثانيا فان هذا النمط يبحث عن الوجود هل يساوق الاحساس أولا، وأنه ينقسم الى الواجب والممكن و هو بحث عن الوجود المطلق فيكون هذا النمط فى الوجود المطلق و الوجودات الخاصة التى هى علله. انتهى.

ولا يخفى على اولى النهى أن ماذكره الشارح المحقق وكذلك المحاكم المدقق فى توجيه ما ماوقع عن الشيخ هيهنا ينافى ما قاله الشيخ فى الهيات كتاب الشفاء: ثم المبدء ليس مبدءاً للوجود كله لانه لوكان مبدءاً له كان مبدءاً لنفسه بل الوجود كله لامبدء له انما المبدء للموجود المعلول

بسبب ما هو فيه كأحوال الجسم فلا حظّ له من الوجود . و أنت يتأتّى لك أن تتأمّل نفس المحسوس فتعلم منه بطلان قول هؤلاء ، لأنّك ومن يستحقّ أن يخاطب تعلمان أنّ هذه المحسوسات قد يقع عليها اسم واحد لا على سبيل الاشتراك الصرف ؛ بل بحسب معنى واحد مثل اسم الإنسان . فإنّكما لاتشكّان في أنّ وقوعه على زيد وعمرو بمعنى واحد موجود فذلك المعنى الموجود لايخلو إمّا أن يكون بحيث يناله الحسّ ، أو لايكون . فإن كان بعيداً من أن يناله الحسّ فقد أخرج التفتيش من المحسوسات ماليس بمحسوس . و بهذا أعجب . وإن كان محسوساً فله لامحالة وضع و أين ومقدار معيّن و كيف معيّن لايتأتّى أن

فالمبدء هو المبدء لبعض الموجود فلا يكون هذا العلم يبحث الا عن مبادىء بعض ما فيه .

وكذلك ينافي ما قاله أيضا فى الالهيات : ويلزم هذا العلم أن ينقسم ضرورة الى أجزاء : فيهاما يبحث عن الاسباب القصوى فانها الاسباب لكل موجود معلول من جهة وجوده . و كذا ماوقع عنه عقيب هذا بقوله : فيكون اذن مسائل هذا العلم بعضها فى أسباب الموجود المعلول بما هو موجود معلول. انتهى .

ومن الظاهر البين أن صدق الوجود المطلق على ذاته تعالى بذاته من دون حيثية مطلقا تقييدية كانت أو تعليلية فلا يحتاج حينئذ الى علة اصلا بل نسبته اليه تعالى كنسبة مبادىء الذاتيات اليها كالانسانية و الحيوانية و الجوهرية و الجسمية الى الانسان والحيوان و الجوهر والجسم. فظهر أن الوجود المطلق لامبدء له بل انما المبدء للوجود المعلولى .

ثم لايخفى جواز توجيهه بوجه يوافق ماذكره على مانقلنا . ولو قطعنا النظر عن ذلك كله . فنقول : ان من الظاهر جواز توجيه ماوقع عن الشيخ هيهنا وفى الشفاء أيضا بقوله : ان هيهنا علما باحثا عن امر الموجود المطلق و لواحقه التى له بذاته و مباديه انتهى . و هو توجيه لايرد عليه وجوه من الايراد كما سأتلو عليك منه ذكراً، ويظهر ذلك بعد تمهيد أن المبادىء يطلق تارة على المبادىء الفاعلية وتارة على حدود موضوع الصناعة أو أجزائه وجزئياته وأعراضه الذاتية وهى مباديه التصورية والقضايا التى تكون مبادىء مناسبات العلوم التى يتألف منها ، وتارة على الاسباب الاربعة ومن الظاهر انتفاء الاول عن الوجود المطلق وكذلك الا خير على مالا يخفى على الناقد البصير وقد نص الشيخ على نفى الاول عنه فى الهيات كتاب النجاة بقوله : ان كل واحد من علوم الطبيعيات و علوم الرياضيات فانما يفحص عن حال بعض الموجودات وكذلك ساير العلوم الجزئية و ليس لشىء منها النظر فى أحوال الموجود المطلق ولواحقه التى له بذاته ومباديه ، وظاهر ان هيهنا علما باحثا عن أمر الموجود المطلق و لواحقه التى له بذاته ومباديه ، ولان الاله تعالى على ما اتفقت عليه الاراء ليس مبدء موجود معلول دون موجود معلول بل هو مبدء للموجود المعلول على الاطلاق. فلا محالة أن العلم الالهى هو هذا العلم .

هذا كلامه. وهو صريح فى انتفاء المبدء الفاعلى عن الوجود المطلق حيث قيد الموجود بالمعلول

يحسّ بل ولا أن يتخيّل إلّا كذلك . فإنّ كلّ محسوس وكلّ متخيّل فإنّه يتخصّص لامحالة بشيء من هذه الأحوال . وإذا كان كذلك لم يكن ملائماً لما ليس بتلك الحال فلم يكن مقولا على كثيرين مختلفين في تلك الحال . فإذن الإنسان من حيث هو واحد الحقيقة بل من حيث حقيقته الأصلية الّتي لاتختلف فيها الكثرة غير محسوس ؛ بل معقول صرف . وكذلك الحال في كلّ كلّي)☆

أقول : يريد التنبيه (١) على فساد قول من زعم أنّ الموجود هو المحسوس وما في

على الاطلاق . وقس عليه انتفاء ساير العلل : من المادى ، والصورى ، والغائى . واليه الاشارة بما وقع عن الشيخ فى الهيات الشفاء بقوله : لان البحث فى كل علم عن لواحق موضوعه لاعن مباديه وهذا لاينافى اثباتها فى الوجودات المعلولة التى هى من أفراد الوجود المطلق فيجوز اثباتها له أيضا باعتبار وجوده فى ضمنها فيكون له المبادى والعلل فى الجملة كما جاز اثبات ساير المبادىء الحدية والتصديقة له بما قررناه . ولعل هذا هوالنمط الاوسط . و من البين أن لواحق الموجود المطلق هو انقسامه الى الواجب والممكن ،وكونه أمراً عرضيا للكل و غير ذلك ، وأما مباديه فهو مايشمل مباديه التصورية ومبادىء أجزائها وجزئياته وكذلك مباديه التصديقية . والعلل الاربع باعتبار كونه فى ضمن الوجودات الخاصة المعلولة فى الجملة باعتبار افـراده المادية من الجسمانيات كما يرشدك اليها البحث فى هذا النمط عن العلل الاربع . فعلى هذا لامنافات بين ما فى هذا النمط و بين مافى ساير مصنفاته فليتدبر . و من هيهنا ذكر الشارح الفاضل أن الضمير فى علله تعود الى الوجود الخاص المعلولى الذى هو حصة من الوجود المطلق فيكون له العلل الاربع . و أما كون المراد من المبادىء هيهنا هوالمبادىء التصورية والتصديقية فلا يناسب ما ذكره فى هذا النمط .لانه لم يتصدله و ان صحت فى أنفسها . وسياتى أيضاً توجيه مايفيد توجيها آخر فانتظر . ك

(١) « يريد التنبيه » انما و سم هذا الفصل بالتنبيه لان الحكم بان من الموجودات ما لا يناله الحس قضية قريبة الى الطبع سهلة الدرك يجب أن لايختلف فيها ، وأيضا بنى ذلك على ان الطبيعة المشتركة موجودة ولا شك أنها منخرطة فى سلك البديهيات و انما قدم هذا البحث لما عرفت من أن هذه الانماط فى الحكمة الالهية الباحثة عن الموجودات المجردة عن المادة فى الذهن و الخارج . فلو لم يكن هنا موجودات مجردة يبطل هذا العلم بالكلية لكن وجود المجردات يتوقف على ابطال قول من زعم أن كل موجود محسوس فلهذا قدمه . وانما قال « قد يغلب على اوهام الناس » تنبيها على أن هذا الحكم انما هومن قبل القوة الوهمية التى تحكم على غيرالمحسوس باحكام المحسوسات . و اما قوله « هو المحسوس وما فى حكمه » فالمراد بما فى حكم المحسوس المتخيلات و المتوهمات فان القوم لا يسعهم أن ينكروها . فقالوا : انها فى حكم المحسوسات .

فان قلت : المتخيل و المتوهم محسوسان بالحس الباطن .

حكمه . وهم المشبّهة ومن يجري مجراهم ممّن يذعن لقوّته الوهميّة الحاكمة على ما ليس من شأنه أن يكون محسوساً حكمها على المحسوسات . فقوله « إنّ الموجود هو المحسوس» قضيّة ، وقوله « وأنّ مالاينالهالحسّ بجوهره ففرض وجوده محال » كعكس نقيض لها[١]. والجوهر هيهنا هو الذات ، وإنّما قال «بجوهره» لأنّهم لايجوّزون وجود شيء يناله الحسّ بأفعاله لابذاته ، وقوله « وأنّ مالا يتخصّص بمكان أو وضع بذاته كالجسم أو بسبب ماهو فيه كأحوال الجسم فلا حظّ له من الوجود» إيضاح لما سبق وذلك لأنّ المحسوس هو ماله مكان أووضع بذاته وهو إمّا جسم أو جسمانيّ [٢] وهم ينكرون وجود مالا يكون جسماً

فنقول : المراد بالمحسوس هيهنا المحسوس بالظاهر : ولهذا قال « فان كل محسوس وكل متخيل فانه يختص لامحالة بشيء من هذه الاحوال » وسيذكر الشيخ فى التنبيه الاتى : أنه لوكان كل موجود بحيث يدخل فى الوهم و الحس الخ. فجعل الحس بازاء الوهم دليل على أن المراد به الحس الظاهر . م

(١) قوله « كعكس نقيض لها » انمالم يقل عكس نقيض لها لان عكس نقيضها مالا يكون محسوسا لا يكون موجوداً . وأما أن فرض وجوده محال فلا دخل له فى مفهوم العكس . م

(٢) قوله « لان المحسوس هو ماله مكان أووضع بذاته وهواما جسم اوجسمانى» توضيح الحال أن مذهبهم أن لاموجود الا الجسم و الجسمانى لان كل موجود عندهم محسوس وكل محسوس اما جسم أو جسمانى فما لايكون جسما أوجسمانيا لايكون موجودا عندهم . لكن فى عبارته شيء وهو أن الجسمانى لاوضع له ولا موضع له بذاته فكيف يكون قسما من المحسوس الذى له مكان ووضع بذاته . على أن الشيخ جعل تخصيصه بالمكان والوضع بسبب ماهو فيه لابذاته. وضمير هو راجع الى الشيء :وهو الحال . وضمير فيه راجع الى ما:وهو المحل .

ثم ان الشيخ استدل على بطلانه . وتقرير على محاذاة ما فى الكتاب أن القدر المشترك بين المحسوسات موجود فلا يخلو اما أن يكون محسوسا أولا يكون و الاول باطل لانه لوكان محسوسا لاختص بوضع معين و أين معين فلم يكن مطابقا لما ليس له ذلك الوضع المعين فلا يكون مشتركا فيه وقد فرضناه مشتركا فيه هذا خلف .

وفيه نظر:لانه ان اريد بقوله «اختص بوضع معين» أنه استلزم ذلك الوضع فلانسلم الملازمة ، و ان اريد أنه قارن ذلك الوضع المعين فمسلم لكن لانسلم أنه لوقارن وضعاً معينا لم يطابق ما ليس له ذلك الوضع . وانما لايكون مطابقا لوكان مع ذلك الوضع دائما و هو ممنوع . و أيضا ان عنى بقوله « لم يكن مشتركا مقولا على كثيرين » أنه لم يكن مشتركا فى العقل فلا نسلم لزومه و انما يلزم أن لوكانت الطبيعة مختصة بذلك الوضع فى العقل أيضا . وهو ممنوع . لانه من العوارض الخارجية . وان عنى أنه لم يكن مشتركا فى الخارج فمسلم لكن لايلزم منه الخلف . لان المختص

أو جسمانياً ، والشيخ نبّـه على فساد قولهم بوجود الطبائع المعقولة من المحسوسات لامن حيث هي عامّـة أوخاصّـة بل من حيث هي مجرّدة عن الغواشي الغريبة من الأين والوضع والكم والكيف مثلا كالإنسان من حيث هوإنسان الّذي هوجزء منزيد أومن هذاالإنسان بل كلّ إنسان محسوس وهو الإنسان المحمول على الأشخاص فإنّـه من حيث هو هكذا موجود فيالخارج وإلّا فلاتكون هذه الأشخاص اُناساً (١) ، ثمّ إن كان محسوساً وجب أن يكون الإحساس به مع لواحق معيّنه كأين ما ووضع ما متعيّنين و حينئذ يمتنع أن يكون مقولا على إنسان لا يكون في ذلك الأين و على ذلك الوضع فلا يكون المشترك فيهمشتركا فيه . هذا خلف . و إن لم يكن محسوسا فهيهنا موجود غير محسوس وهوالموجود المعقول .

وأعلم أنّ الإنسانمنحيثهوواحد الحقيقة غير الإنسان الواحد فإنّ معنىالأوّل

بذلك الوضع فى الخارج إذا حصل فى العقل كان صورة كلية منطبقة على جميع الافراد . سلمناه لكن معنا ما ينافيه وهوأن الطبيعة الكليةإما أن تكون نفس الشخص المحسوس فى الخارج أوجزئها ضرورة امتناع أن تكون خارجة عنه . فانكان نفس الشخص كانت أيضاً محسوسة ، وان كانتجزئها يلزم أن لاتكون محمولة على الشخص للتغاير فىالذات و الوجود فاستحال ان يكونجزءاً للشخص. وعلى تقدير أن لايكون محالا لم يكن بد من أنتكونمحسوسة لان الاشعة الواردة على مجموع المركب الخارجى ترد على كل واحد من أجزائه،وصورة المجموع لو انطبعت فىالحس ينطبعصور أجزائه فيه بالضرورة . م

(١) قوله « فانه من حيث هو هكذا موجود فى الخارج و الا فلا يكون هذه الاشخاص اناسا » فيه منع اذ ليس يلزم من انتفاء المحمول فى الخارج انتفاء الحمل الخارجى.وقوله « لامن حيث هو حيوان [فقط] أو ناطق [فقط]» غيرمستقيم لانالحيوانيةوالناطقية لهما دخل فى ملاحظة الحقيقة الانسانية ، اللهم الا أن يراد به لا من حيث أنه حيوان فقط أو ناطق فقط.فانالحقيقة الانسانيةانما هى الحيوانية و الناطقية معاً وحينئذيستقيمالاأنالتجريد انما يعتبر بالقياس الى الغواشىالغريبة وهما متباينان للطبيعة الانسانية .

و حاصل الفرق أن الانسان من حيث هو واحد الحقيقة هو الانسان من غير اعتبار الوحدة ، و الانسان الواحد هو طبيعة الانسان مع اعتبار الوحدة . و الاول مشترك فيه دون الثانى . ولذلك فسر الشيخ قوله « من حيث هو واحد الحقيقةُ » بقوله «بل من حيث حقيقته الاصلية التى لاتختلف فيها الكثرة » فان بل هيهنا ليس نفيا لما تقدم بل للاضراب عن العبارة الاولىالى العبارة الثانية التى هى أوضح دلالة على المقصود . م

هو الإنسان من حيث هو طبيعة واحدة لامن حيث هوحيوان أوناطق أوواحد أو غيرذلك، ومعنى الثاني هو الإنسان المقترن بالوحدة . والأول مشترك فيه ، والثانيغير مشتركفيه. ولذلك فسر الشيخ قوله « من حيث هو واحد الحقيقة » بقوله « بل من حيث حقيقته الأصلية الّتي لا تختلف فيها الكثيرة » وباقيألفاظ الكتاب ظاهر .

واعترض بعض المعترضين [١] على هذا البيان بأن الإنسان المشترك موجود في العقل لا في الخارج ، والمطلوب إثبات موجود فيالخارج غير محسوس .

و ينحل الاعتراض بالفرق بين طبيعة الإنسان الّتي يعرض لها الاشتراك و عدمه وبين الإنسان المأخوذ مع الاشتراك فإن الأول يوجد في الخارج والعقل ، والثانييوجد في العقل فقط على ما مرت الإشارة إليهما .

☆(وهمٌ وتنبيهٌ)☆

☆(ولعل قائلا منهم يقول : إن الإنسان مثلا إنّماهو إنسان من حيث له أعضاء

---

(١) قوله « واعترض بعض المعترضين » لماكان دليل الذى ذكره الشيخ قياسامن الشكلالثالث وصورته : ان الطبيعةالمشتركةموجودة ، والطبيعة المشتركةليستبمحسوسة . ينتج أنبعضالموجودات ليس بمحسوس . اعترض على المقدمة الصغرى وهو معارضة فى المقدمة بانالطبيعة المشتركة ليست موجودة فى الخارج لان كل موجود فيه مشخص فلا يكون مشتركا .

والجواب : أن المراد بالطبيعة المشتركة الطبيعة الموضوعة للاشتراك فى العقل لا الطبيعة مع الاشتراك وهى موجودة فى الخارج .

وأما قوله « وهم و تنبيه » هو معارضة فى المقدمة الكبرى بان الانسان المشترك انما يكون انسانا اذا كانت له أعضاء من يد وعين وحاجب وغير ذلك على أبعاد مخصوصة و أوضاع مختلفة و أقدار متباينة . ولا شك أنه منحيث هو كذلك محسوس .

وجوابه : انا لانسلم أن الانسان اذاكان له أعضاء يكون محسوساً وانما يكون كذلك لولميكن الاعضاء مأخوذة من حيث أنها كلية مشتركة . و هو ممنوع . فان الانسان المشترك لابد أن يكون أعضائهمشتركة.وهذا الجواب وان كان هوالحق فيجوابالمعارضةلكن الشيخ لم يسلك هذهالطريقة بل انهج منهجا آخر أوضح.فنقل الكلام الى الاعضاء من حيث أنها مشتركة و استأنف الدليل عليها . م

من يدوعين وحاجب وغير ذلك . ومن حيث هو كذلك فهو محسوس . فننبّهه ونقول له : إنّ الحال في كلّ عضو كلّي ممّا ذكرته أوتركته كالحال في الإنسان نفسه)* .

أقول : هذا الوهم هو أن يقال : إنّكم قد اشترطتم في الإنسان المعقول تجريده من الوضع والكم ، والإنسان لا يعقل إلّا وله أعضاء ذوات أقدار متباينة الأوضاع على ما يتخيّل منه ويحسّ به . والشيخ لم يشتغل بإيضاح الحال في معقوليّة الإنسان لأنّ الإشتغال بالمثال إنّما يكون خروجاً من المقصود ؛ بل نبّه على أنّ الحال في كلّ واحد من الأعضاء و الأجزاء في كونه في طبيعة معقولة غير محسوسة كالحال في الإنسان نفسه .

☆(تنبيهٌ)☆ (١)

☆(إنّه لوكان كلّ موجود بحيث يدخل في الوهم والحسّ لكان الحسّ و الوهم يدخلان في الحسّ والوهم ، و لكان العقل الّذي هو الحكم الحقّ يدخل في الوهم . ومن بعد هذه الأُصول فليس شيء من العشق والخجل والوجل والغضب والشجاعة والجبن ممّا يدخل في الحسّ والوهم وهي من علائق الأُمور المحسوسة فما ظنّك بموجودات إن كانت خارجة الذوات عن درجات المحسوسات وعلائقها .)☆

لمّا نبّه على أنّ في كلّ محسوس شيئاً ليس بمحسوس ولا بموهوم لم يقتصر على ذلك؛ بل نبّه أيضاً على أنّ الحسّ نفسه ليس بمحسوس ولا بموهوم ، و كذلك الوهم . و

---

(١) قوله «تنبيه» للشيخ فى بيان فساد قول من قال : لا موجود الا المحسوس. طريقان : الاول: الاستدلال بالمحسوسات على وجود ماليس بمحسوس . وفيه وجوه :

أحدها : ما تقدم من أن المحسوسات مشتملة على طبايعها الموجودة وهى غير محسوسة فقد خرج من المحسوسات ماليس بمحسوس .

وثانيها : أن الاعتراف بالمحسوس و المتوهم اعتراف بالحس والوهم. وهما غير محسوسين .

وثالثها : أن الاعتراف بالمحسوس والمتوهم وبالحس والوهم اعتراف بالعقل الذى يميز بين الحس والمحسوس والوهم و المتوهم . والعقل ليس بمحسوس .

والطريق الثانى: الاستدلال بعلايق المحسوسات من العشق و الغضب و الخجل و غيرها فان الاعتراف بالمحسوسات لايستلزم الاعتراف بها لكنها موجودة بالضرورة ، وطبايعها ليست مدركة بالحس ولا بالوهم فلذا ميزبين الطريقين بقوله «ومن بعد هذه الاصول» م

وعلى أنّ العقل الّذي يميّز بين الحسّ والمحسوس والوهم والموهوم ليس بموهوم فضلا عن أن يكون محسوسا ، ونبّه أيضاً على أنّ للمحسوسات علائق غير محسوسه ولا موهومة وهى طبائع الأُمور المدركة بالوهم كالعشق و الخجل وغيرهما . فإنّ أشخاصها مدركة بالوهم وإن لم تكن مدركة بالحسّ الظاهر،وأمّا طبائعها فليس بمدركة بأحدهما أصلا. وإذا كان حال الحواسّ والمحسوسات وعلائقهما هذه فإن ثبت وجود أشياء خارجة عن هذه المراتب بالذات فهى أولى بأن لاتكون محسوسة ولا موهومة .

☆(تذنيبٌ)☆

☆(كلّ حقّ فإنّه من حيث حقيقته الذاتيّة الّتي هو بها حقّ فهو متّفق واحد غير مشار إليه.فكيف مابه ينال كلّ حقّ وجوده)☆

الحقّ هيهنا اسم فاعل في صيغة المصدر كالعدل والمراد به ذو الحقيقة . وهو بمعنى المصدر يدلّ بالإشتراك على معان : منها الوجود في الاعيان مطلقاً ، ومنها الوجود الدائم ، ومنها حال القول أوالعقد (١) الّذي يدلّ على حال الشيء الخارج إذا كان مطابقاللواقع .

---

(١) قوله « ومنها حال القول أو العقد » اعلم ان الحق و الصدق مشتركان فى المورد وهو القول أوالعقد المطابق للامر الواقع . و الفرق بينهما أن القول مثلا اذاكان مطابقا للامرالواقع فهناك نسبتان : نسبة الامرالواقع الى القول،و نسبة القول الى الامر الواقع اما أولا فلان مطابقة هذا الذاك غير مطابقة ذاك لهذا لان مطابقة هذا لذاك قائمة بهذا ومطابقة ذاك بهذا قائمة بذاك. والعرض يختلف باختلاف المحل بالضرورة،واما ثانيا فلان المطابقة مفاعلة لا يتحقق الا بين أمرين منسوبة الى كل واحد منهما صريحاً وضمنا متعلقة بالاخر كذلك و يعرض لذلك القول باعتبار كل واحدة من النسبتين حال:فحال القول بحسب نسبة الامر الواقع اليه هو الحق . وذلك الحال هوكون القول مطابق الامر الواقع لانه اذا نسب الامر الواقع بالمطابقة إلىالقول يكون الامر الواقع مطابقااذ المنسوب اليه فى باب المفاعلة فاعل ، واذا كان الامر الواقع مطابقا كان القول مطابقا به فهو الحال الذى عرض القول بحسب نسبة الامر الواقع اليه .

وانما سمى حال القول بهذا الاعتبار حقالان اول ما يلاحظ فى هذا الاعتبار هو الامر الواقع الذى هو الحق نفسه.وحال القول بحسب النسبة الى الامرالواقع هوالصدق . وذلك الحال هوكون القول مطابقا للواقع لمامرمن أن المنسوب اليه فى باب المفاعله فاعل ، فهو الحال العارض للقول بحسب نسبته إلىالامرالواقع .

وكلام الشيخ فى هذا التذنيب:أنه لما تبين أن كل موجود فىالاعيان فهو من حيث حقيقته الكلية

فهو صادق باعتبار نسبته إلى الأمر، وحقّ باعتبار نسبة الأمر إليه . و المراد هيهنا هو المعنى الأول [١] .

واعلم أنّ مقصوده من إثبات موجود غير محسوس إنّما كان هو إثبات مبدء للوجود غير محسوس . فلمّا بيّن أنّ كلّ موجود في الأعيان فإنّه من حيث حقيقته الذاتيّة الّتي هو بها حقّ أي حقيقته المجرّدة عن العوارض الغريبة المشخّصة الّتى بها هو هو غير قابل للإشارة الحسيّة صرّح بالمقصود وهو أنّ المبدء الأوّل الّذي يعطي كلّ ذي حقيقة تحقّقه وثبوته كيف لايكون كذلك . وهذا الكلام هو تصريح بالمقصود ممّامضى . ولذلك سمّاه تذنيباً .

و الفاضل الشارح ظنّ أنّه ألحق المبدء الأوّل بسائر الحقائق في ذلك على وجه التمثيل فحكم بأنّ البيان إقناعيّ . وليس كذلك فإنّه إنّما حكم حكماً كلّياً على كلّ

غير مشار اليه فكيف لايكون الموجود الذى هو محقق سايرالحقائق كذلك .

قال الإمام: هذاالكلام تمثيل اقناعى فانه لايلزم من أن يكون الحقايق غير مشار اليها أن يكون محقق الحقائق ايضاً غير مشاراليه .

وقال الشارح : انه قياس برهانى فانه لما ثبت ان كل موجود فى الاعيان فانه من حيث حقيقته غيرمشار اليه ، ومبدء الموجودات موجود فى الاعيان انتظم قياس على هيئة الشكل الاول ينتج أن مبدء الموجودات من حيث حقيقته غير مشار اليه و هوالمقصود .

وفيه نظر ؛ لان الثابت بالدليل السابق هو أن كل موجود له حقيقة كلية فهو من حيث حقيقته الكلية غيرمحسوس . وهذا انما يستلزم المقصود لوكان لمبدء الكائنات حقيقة كلية وهو ممنوع . و مما يدل على امتناع أن يكون له حقيقة كلية أنه لوكان لواجب الوجود مهية كلية يلزم أحد الامرين إما امتناع الواجب لذاته ، و اما امكان الممتنع لذاته . وكلاهما بين الاستحالة .

بيان اللزوم انه لوكان للواجب مهية كلية ووجد منها جزئى واحدوكانت الجزئيات الباقية ممتنعة فامتناعها إمالنفس تلك الحقيقة أولغيرها . فان كان لنفس تلك المهية امتنع ان يوجد ذلك الشيء الجزئى الواحد ايضا فيكون واجب الوجود ممتنع الوجود وهو احد الامرين ، وان كان امتناعها لغير تلك المهية يكون بالنظر الى نفس تلك المهية ممكنة فيكون تلك الجزئيات ممكنة لذاتها ممتنعة بالغير . فالممتنع بالذات ممكن الوجود بالذات وهو الامر الثانى . م

(١) قال الشارح «المراد هيهنا هوالمعنى الاول» وذلك حيث قال : كل موجود اذا حذفت مشخصاته عنه يكون غير محسوسة ولا موهومة . وإذا كان الامر فى هذه الامور والحقايق كذلك فما ظنك فيما هو علة جميع الحقايق ومبدءها فيكون حينئذ اولى بها التجرد . ك

حقيقة بما هي حقيقة ، ثمّ تعجّب كيف يتوهّم خروج ماهو محقّق كلّ حقيقة عن حكم يثبت على كلّ حقيقة .

☆(تنبيهٌ)☆

☆(الشيء قد يكون معلولا باعتبارماهيّته وحقيقته ، وقد يكون معلولاً في وجوده . وإليك أن تعتبر ذلك بالمثلّث مثلا فإنّ حقيقته متعلّقة بالسطح والخطّ الّذي هو ضلعه ، و يقوّمانه من حيث هومثلّث وله حقيقته المثلّثيّة كأنّهما علّتاه المادّيّة والصوريّة . وأمّا من حيث وجوده فقد يتعلّق بعلّة اُخرى أيضاً غير هذه ليست هي علّة تقوّم مثلّثيّته و يكون جزءاً من حدّها وتلك هي العلّة الفاعليّة أو الغائيّة الّتي هي علّة فاعليّة للعلّة الفاعلة [لعلّية العلّة الفاعليّة خ])☆

يريد أن يشير إلى العلل [1] . وهي إمّا علل لماهية الشيء أو علل لوجوده . و

(١) قوله « يريد أن يشير الى العلل» لماكان هذا النمط فى الوجود وعلله وبحث عن الوجود انه هل يساوق الاحساس أولا أراد أن يبحث عن علل الوجود . فلكل شيء ممكن مهية ووجود وهما متغايران . فله من حيث المهية علل . ومن حيث الوجود علل . فالعلة اما للمهية أوللوجود . وعلة المهية اما أن تكون المهية معها بالقوة وهى المادية ، أوبالفعل وهى الصورية . وعلة الوجوداما مقارنة للمعلول اومباينة له . والاولى الموضوع . والثانية اماأن يكون عليتها هى الايجاد نفسه وهى العلة الفاعلية ، اوكونه علة للايجاد بان يكون الايجاد لاجله وهى العلة الغائية .

وهذا الحصر فيه كلام لان الشرايط وعدم الموانع علة خارجة عن الخمسة .

اجيب : بان بعضها لما كان من توابع العلة الفاعلية كالشرايط ، وبعضها من توابع العلة المادية كعدم الموانع اخذت منهما ولم يجعل قسما برأسه .

والذى يبين الحصر ان يقال : العلة ما يتوقف عليه وجود الشيء وهواماان لا يحتاج الشيء الى غيره وهو العلة التامة ، أويحتاج وهو مستحيل ان يكون نفسه بل اما داخل فيه ، او خارج عنه . والداخل اما ان يكون الشيء به بالفعل وهوالعلة الصورية ، اوبالقوة وهوالعلة المادية . والخارج اما ان يكون مافيه وجود الشيء وهوالموضوع ، اومامنه وجوده وهو الفاعل ، او ما لاجله وجوده وهو الغاية ، اومالايكون كذلك وهوالشروط والالات وعدم الموانع ، ثم ان جعلت العلة المادية و الموضوع قسما واحداً لاشتراكهما فى معنى القوة و الاستعداد حتى يكون العلة المادية هى القابل للشيء او لجزئه كانت الاقسام ستة ، والا فسبعة . م

الأُولى تنقسم إلى مايكون به الشيء بالقوّة وهو المادّة ، و إلى مايكون به الشيء بالفعل وهو الصورة ، والثانية تنقسم إلى مايكون علّة بمقارنة الذات أو بمباينتها . و الأوّل هو الموضوع،والثاني ينقسم إلى مايكون علّيّته هو الإيجاد نفسه،أو كونه علّة للإيجاد بأن يكون الإيجاد لأجله . والأوّل هو الفاعل ، و الثاني هوالغاية . والمادّة و الموضوع منها ليستا من العلل الموجبة [١] بخلاف الباقية ، و الجنس و الفصل و إن كانا مقوّمين [٢] للنوع لكنّهما ليسا من العلل لإنّ كلّ واحد منهما ومن النوع مقول على الباقين بأنّه هو والعلل والمعلولات لايكون كذلك . وإذا تبيّن ذلك فقول الشيخ « الشيء قد يكون معلولاً » إلى قوله « كأنّهما علّتاه الماديّة والصورية » إشارة إلى علل الماهيّة . وإنّما [٣]

---

(١) قوله «والموضوع والمادة ليستا من العلل الموجبة» العلة الموجبة على ماهو المشهور هي مايجب عنه صدور الانفعال بحيث لايتخلف عنه . والمراد بها هيهنا مايكون مؤثرا في الوجود سواء كان بواسطة او بغير واسطة . فالصورة مؤثرة في الوجود لانها شريكة العلة الفاعلية وكونها من علل المهية لاينافي ذلك ، وكذلك الغاية مؤثرة في وجود المعلول بخلاف الموضوع والمادة فانهما قابلان والقابل لايكون مؤثرا بل متأثرا . م

(٢) قوله «والجنس والفصل وان كانا مقومين» جواب لسؤال مقدر و هو :
انتم حصرتم العلل في الخمسة . والجنس والفصل من العلل مع انهما ليسا منها .
أجاب بأنهما ليسا من العلل . لانهما محمولان على النوع ولا شيء من العلل كذلك،ولانهما لو كانا من العلل لتقدما على النوع في الوجود فلم يتحدا معه في الوجود .
لايقال : يناقض هذا ماذكر في المنطق من أن الجنس والفصل علل المهية .
لانا نقول : المراد هيهنا أن الجنس والفصل ليسا من العلل الخارجية و ذلك لاينافي كونهما من العلل في العقل . وهوالمذكور في المنطق .
واعلم أن العلل اما من حيث الخارج أومن حيث العقل . و العلل بالقياس الى الخارج اما علل الوجود وهي الفاعل والموضوع والغاية ، واما علل المهية وهي المادة والصورة وما اشبههما كمافي المثلث . وأما بالقياس إلى العقل فكذلك إماعلل المهية و هي الجنس والفصل ، وإما علل الوجود وهي الموضوع أعني النفس والفاعل وهو العقل الفعال والغاية لوكانت . فلما كانت العلل بالقياس إلى الوجودين واحدة لاجرم انحصرت العلل في ثلاثة أصناف : علل الوجود ، وعلل المهية في العقل ، وعلل المهية في الخارج على مامر في المنطق . م

(٣) قوله « وانما قال: كأنهما علتاه . ولم يقل:هما علتاه لان المثلث لامادة له ولا صورة . »
ولقايل ان يقول : هب ان المثلث لامادة له ولاصورة الا أنا لا نسلم أنه ليس له علة مادية وصورية . فان العلة المادية هي مايكون معه الشيء بالقوة . والسطح للمثلث كذلك ، و الصورية

قال « كأنّهما علّتاه » ولم يقل : هما علّتاه . لأنّ المثلّث لامادّة له ولا صورة . فإنّه كم والمادة والصورة يكونان للأجسام المركّبة ، وأيضاً السطح ليس بمحلّ للخطّ على الوجه الّذي يكون المادّة للصورة ، والخطّ ليس بصورة له لأنّ نهاية المادّة لايكون صورة فيه ، وليسا بجنس وفصل للمثلّث لأنّهما ليسا بمقولين عليه ولا هو عليهما بل هما جزئان له في الوجود . ولذلك شبّهما بالمادّة والصورة لابالجنس و الفصل . و قوله « و أمّا من حيث وجوده فقد يتعلّق بعلّة اُخرى » إلى آخره إشارة إلى علل الوجود . ولمّا اقتصر على الفاعل و الغاية [1] لحصول مقصودة هيهنا بهما ولم يذكر الموضوع أورد لفظة قد في قوله « فقد يتعلّق بعلّة اُخرى » و أشار بعد قوله « وتلك هى الفاعليّة » بقوله « و الغائيّة » إلى أنّ الغائيّة لاتفيد وجود المعلول بالذات بل تفيد فاعليّة الفاعل فهى علّة فاعليّة بالنسبة إلى ذلك الوصف للفاعل ، وعلّة غائية بالنسبة إلى المعلول .

☆(تنبيهٌ)☆

☆(إعلم أنّك قد تفهم معنى المثلّت وتشكّ هل هو موصوف بالوجود في الأعيان أم ليس ؟ بعد ماتمثّل عندك أنّه من خطّ وسطح ولم يتمثّل لك أنّه موجود في الأعيان)☆

مايكون الشيء معه بالفعل . والاضلاع الثلاث للمثلث كذلك .

وهذا السؤال لم يرد على الشيخ . لان كلامه فى علل الجواهر فالعلة المادية والصورية لايكون الا فى الجوهر ولهذا ربع القسمة ولم يذكر الموضوع منها. وأما الشارح فلما زاد الموضوع فلابد أن يريد بالعلل العلل مطلقا أعم من أن يكون علل الجواهر أو علل الاعراض . وحينئذ لا ينظم هذا الكلام . وانما شبههما بالمادة و الصورة لا بالجنس و الفصل لانهما لما كانا جزمى المثلث فى الوجود كانا شبيهين بالمادة و الصورة لانهما جزء الجسم فى الوجود وليسا شبيهين بالجنس والفصل لانهما جزءان عقليان . م

(١) قوله «ولما اقتصر على الفاعل والغاية » كأن سائلا يقول : لما كان علل الوجود ثلاثة فلم لم يتعرض الشيخ الا لاثنتين . قال : لان المقصوده يتم بدون الموضوع . فان كلامه فى الجواهر ولهذا أورد لفظة قد المفيدة لذكر بعض علل الوجود . وهذا انما يتم لوكان مراد الشيخ بالعلل مطلق العلل ثم لم يذكر منها الا الفاعل والغاية. أمالو أراد من العلل علل الجواهر فهى منحصرة فى الاربع لامزيد عليها. على أن قد لوكان تبعيضية لم يفد الا تعلق المعلول بالفاعل و الغاية فى بعض الاوقات دون بعض وليس كذلك . فليس قد هيهنا الا للتحقيق وهوكثير فى كلام الشيخ . م

يريد الفرق بين ذات الشيء ووجوده في الأعيان [١] كما أشار إلى ذلك في المنطق لكن الغرض هيهنا الفرق بين علل يفتقر الشيء إليها في كونه موجوداً كالفاعل والغاية ، وبين علل يفتقر الشيء إليها في تحقّق ذاته في الخارج والعقل كالمادّة و الصورة . و لذلك ذكر الخطّ والسطح الشبيهين بهما . وكان الغرض هناك الفرق بين علل يفتقر إليها الشيء في تحقّق ذاته في العقل وهي مقوّمات ماهيّته كالجنس والفصل، وبين سائر العلل [أعني العلل الأربع المذكورة .

☼(إشارة)☼

☼(العلّة الموجدة للشيء الّذي له علل [٢] مقوّمة للماهيّة علّة لبعض تلك العلل كالصورة أو لجميعها في الوجود وهي علّة الجميع بينهما)☼

---

(١) قوله « يريد الفرق بين ذات الشيء ووجوده في الاعيان» لما أورد الشيخ هذا البحث بعينه في المنطق فاعادته هيهنا كأنها تكرار خال عن الفائدة فاعتذر الشارح عنه بأن المقصود هيهنا التفرقة بين علل الوجود وعلل المهية في الخارج . وكأن المراد ثمة التفرقة بين علل المهية من حيث العقل و بين ساير العلل أي علل الوجود وعلل المهية في الخارج .

فان قلت : قوله : و بين علل يفتقر الشيء اليها في تحقق ذاته في الخارج و العقل كالمادة و الصورة . يكاد ينافي قوله في المنطق : ان المادة والصورة من أسباب المهية من حيث الخارج، و الجنس والفصل من أسباب المهية من حيث العقل .

فالجواب : أن الغرض ثمة أن الجنس والفصل سببا المهية من حيث العقل فقط لا من حيث الخارج، وأما الذي هو سبب المهية من حيث العقل والخارج فهو المادة والصورة .

واعلم أن المهية اذا كانت مركبة في الخارج فمتى حصل جميع أجزائها في العقل حصلت في العقل، ومتى وجدت في العقل فلابد من وجود تلك الاجزاء أولا في العقل : أما الاول فلان المهية اذا فرضناها ملتئمة من اجزاء ثلاثة وتحقق في العقل جميع تلك الاجزاء حتى الهيئة الاجتماعية لوكانت فلابد من تحقق المهية في العقل فان من تصور السقف والحائط والاساس والهيئة الاجتماعية تصور البيت بالضرورة. واما الثاني فلانه مالم يوجد أجزاء المهية في العقل لم يوجد المهية أصلا في العقل لانا لا نتعقل المهية العقلية؛ بل المعقولة هي المهية الخارجية فلا يوجد في العقل الا بعد تحقق أجزائها وذلك بين لاسترة به فتصور الاجزء الخارجية ينساق الى صورة المهية المركبة ولهذا لم يجب أن يكون التحديد بالجنس والفصل ، ولا بالاجزاء المحمولة . وكأنا بينا طرفا من ذلك في المنطق . م

(٢) قوله « العلة الموجدة للشيء الذي له علل» لما حصر علل الوجود في قسمين : الفاعل و

لمّا ذكر العلل، وفرّق بين علل الماهيّة وعلل الوجود، وكان هذا النمط مشتملا على البحث عن علل الوجود أراد أن يشير إلى كيفيّة تعلّق علل الوجود الّتى هى الفاعل والغاية بسائر العلل، و كيفية تعلّق إحديهما بالأخرى.

واعلم أنّ المعلولات تنقسم إلى مالا مادّة له ولاصورة، وإلى ماله مادّة و صورة. و القسم الأوّل ينقسم إلى مايوجد في موضوع، و إلى مالا يوجد فيه. و الأوّل يحتاج في وجوده إلى علّة توجده، وإلى موضوع يقبله، والثاني يحتاج إلى علّة توجده فقط. و الشيخ لم يتعرّض لذكر هذا القسم إذ لم يكن له علل الماهية، و القسم الثاني [و] هو المعلول المركّب من المادّة والصورة. والشيخ خصّ البحث به بقوله « العلّة الموجدة للشيء الّذي له علل مقوّمة للماهيّة» والعلّة الموجدة في هذا القسم تكون علّة إمّا للصورة وحدها أو للصورة والمادة معاً مثال الأوّل النجّار الّذي هو علّة لصورة السرير دون مادّته وإليه أشار بقوله « علّة لبعض تلك العلل كالصورة » و مثال الثاني الجوهر المفارق الّذي هو علّة لصورة الجسم ومادته معاً وإليه أشار بقوله « أولجميعها » وعلى التقديرين إنّما تصير المادّة مادّة بالفعل بسبب العلّة الموجدة فتكون هى علّة للجمع بين المادّة و الصورة أعنى التركيب فتكون لذلك علّة للمركّب و إلى ذلك أشار بقوله « وهى علّة الجمع بينهما ».

قوله:

☆(والعلّة الغائيّة الّتي لأجلها الشيء [1] علّة بماهيّتها و معناها لعلّية العلّة

الغاية. أراد البحث عنهما. فلا ريب ان العلة الموجدة للمركب الخارجى علة لبعض أجزائه فانه لو وقع كل واحد من أجزائه بدون تلك العلة لم يحتج مجموع أجزائه أعنى ذلك المركب اليها وقد فرضناه كذلك. هذا خلف. ثم لابد وأن تكون علة للصورة لانها جزء أخير للمركب و اذا حصلت حصل المركب فى الخارج فلو لم توجد الصورة كانت تلك المهية غير حاصلة منها بل من علة اخرى موجدة للصورة، وحينئذ اما أن توجده المادة ايضا أولا. و ايا ماكان فالجامع بين المادة و الصورة تلك العلة، ولذلك كانت علة للمركب وهذا هو المراد بقوله: وهى علة الجمع بينهما. فلا يعترض بان الجمع أمر اعتبارى فلا يحتاج الى العلة فانه لايلزم من كون العلة جامعة أن يكون الجمع امراً موجوداً فى الخارج. م

(١) قوله « و العلة الغائية التى لاجلها الشيء » العلة الغائية لها مهية و وجود فهى بحسب مهيتها علة لفاعلية الفاعل، وبحسب وجودها معلولة للفاعل ان كانت من الغايات الحادثة: أما الاول

الفاعليّة،ومعلولة لها في وجودها فإنّ العلّة الفاعلية علّةٌ ما لوجودها إنكانت من الغايات الّتي تحدث بالفعل وليست علّه لعلّيتها ولا لمعناها)☆

ماهيّة الغاية ومعناها أعنى كونهاشيئاًماغير وجودها . والمعقولات تنقسم إلى مبدع وإلى محدث علىماسيأتى بيانه.والغاية فيالقسم الأوّل توجد مقارنة لوجود المعلول بماهيّتها ووجودها معاً ، وفي القسم الثاني توجد متأخّرة بوجودها عنه وإن كانت متقدّمة بماهيّتها عليه والعلّة لايمكن أن تكون متأخّرة عن معلولها فإذن وجود الغاية في هذاالقسم لايكون علّة ؛ بل ربّما يكون معلولا للمعاول بوجه و العلّة إنّما تكون هى ماهيتها المتقدّمة . و علّيتها تكون بأن يجعل الفاعل فاعلابالفعل فهى علّة لفاعليّة الفاعل والفاعل يكون علة

فلان الفاعل انما يفعل الفعل المعين لغاية وغرض فلولا تلك الغاية لبقى فاعلا بالقوة فصيرورته فاعلا بالفعل أمر معلل بتلك الغايات والغرض ، وأما الثانى فلان الفاعل إنما يفعل لتحصيل ذلك الغرض و الغاية فلولا أن حصول ذلك الغرض معلول ذلك الفعل لما كان ذلك الفعل لاجله. ثم الفاعل وان كان علة لوجود الغاية الا انه ليس علة لعلية الغاية ولا لمعناها اما أنه ليس علة لعليتها فلان الغاية إنما تكون علة لذاتها لا لشىء آخر وهو ظاهر .

واحتج الامام بان فاعلية الفاعل معللة بعلية الغاية فلوكانت علية الغاية بالفاعل لزم الدور. وفيه نظر لان فاعلية الفاعل ليست معللة بعلية الغاية بل بنفس الغاية وعلى ذلك التقدير انما يلزم الدور لوكانت علية الغاية معللة بفاعلية الفاعل وليس كذلك .

اللهم الا ان يكون المراد أن الفاعل من حيث انه فاعل ليس علة لعلية الغاية لكن المنع الاول لا يندفع. واما ان الفاعل ليس علة لمعناها فلان معنى الغاية انما يوجد فى الفاعل فلوكانت علة لها لزم أن يكون الشىء الواحد قابلا وفاعلا لشىء واحد وانه محال . هذا كلام الشيخ قال الشارح: الغاية شىء من الاشياء، وموجود فلاشك أن اعتبار شيئيتها غير واعتبار وجودها غير. وقد لاحظ فى هذا الكلام عبارة الشيخ فى الشفاء حيث قال: الغاية تفرض شيئا وتفرض موجودا والفرق بين الشىء و الموجود وان كان الشىء لايكون الاموجودا كالفرق بين الامر ولازمه فالعلة الغائية لهاحقيقة وشيئية ولها وجود ثم ان المعلول ان لم يكن مسبوقا بالعدم فهو المبدع وان كان مسبوقاً بالعدم فهو المحدث وغاية المبدع تكون مقارنة لوجوده لان غاية المبدع هو الفاعل والفاعل مقارن للمعلول المبدع فى الوجود فان من من مذهبهم أن الواجب فاعل للفعل وغاية لهوانما أبهم الشارح ذلك ولم يقل غاية المبدع هو الفاعل بل قال والغاية فيه مقارنه لوجوده وهذا أعم بحسب المفهوم من أن يكون فاعلا أو غيره لانه لم يثبت بعد ان الغايات فى المبدعات هى الفاعل حتى يثبت ذلك على مهل و اما غاية المحدث فلا يجب ان تكون مقارنة له بل ربما توجد متأخرة عنه فلا يكون وجود الغاية فى هذا القسم علة . وفى الكلام إشارة لطيفة الى ان الغاية فى القسم الاول علة فان الفاعل هناك هو الغاية بعينها بل علية الغاية انما هى بمهيتها لفاعلية الفاعل و الفاعل علة لوجودها فيكون مهية الغاية علة لعلة وجودها لكن لا

لصيرورة تلك الماهيّة موجودة فماهيّة الغاية تكون علّة لعلّة وجودها لامطلقا ؛ بل على بعض الوجوه فلا يلزم من ذلك دور . وقول الشيخ ظاهر . وإنّما قيّد الغاية بقوله «إن كانت من الغايات الّتي تحدث بالفعل» ليصير البيان خاصّاً بالقسم الثاني .

واعترض الفاضل الشارح بأنّهم يثبتون للأفعال الطبيعيّة عللا غائيّة ، و القوى الطبيعيّة لا شعور لها . فلا يمكن أن يقال : تلك الغايات موجودة في أذهانها . ولا أن يقال : إنّها موجودة في الخارج . لأنّ وجودها متوقّف على وجود المعلولات . فإذن تلك الغايات غير موجودة و غير الموجود لا يكون علّة للموجود . ولا خلاص عنه إلّا بأن يقال : ليس للأفعال الطبيعيّة غايات .

والجواب أنّ الطبيعية مالم تقتض لذاتها شيئاً كأين ما مثلا لا تحرّك الجسم إلى حصول ذلك الشيء فكون ذلك الشيء مقتضاها أمر ثابت دالّ على وجود ذلك الشيء لها بالقوّة ، وشعور مالها به قبل وجوده بالفعل . فهو العلّة الغائيّة لفعلها .

☆(إشارةٌ)☆

☆(إن كانت علّة أُولى فهي علّة لكلّ وجود[1] ولعلّة حقيقة كلّ وجود في الوجود)☆

مطلقا بل على بعض الوجوه فأن مهية الغاية انما هى علة للفاعل من حيث انه فاعل و ليس علة لنفس الفاعل فانها لو كانت علة لنفس الفاعل يلزم الدور ضرورة تقدم نفس الفاعل على مهية الغاية من حيث انها محل لها فلو كانت علة لنفس الفاعل لزم الدور فالغاية علة لان يصير الفاعل فاعلا بالفعل ، والفاعل علة لان يصير الغاية موجودة ولادور هيهنا.

(١) قوله « ان كانت علة اولى فهى علة لكل وجود » والعلة الاولى لابد ان يكون علة فاعلية لان العلل منحصرة فى الاربع والعلة الاولى ليست احدى الثلاث فهى الفاعلية :

اما انها ليست صورة فلان الصورة معلولة مطلقا . لما تقدم من ان كل مركب من المادة و الصورة معلول . وعلته يجب ان تكون علة للصورة . واذا ثبت ان الصورة معلولة فلا تكون علة اولى لان العلة الاولى ماتكون علة ولاتكون معلولة .

واما انها ليست مادة فلان علة المركب من المادة والصورة اماعلة لهما معا او علة للصورة . فان كانت علة لهما كانت علة للمادة على الاطلاق . والا كانت علة للمادة فى صيرورتها مادة بالفعل فان المادة لاتكون مادة بالفعل الامع الصورة .

لا يقال : ذكر فى مثاله السرير ولا شك ان الخشبة مادة بالفعل و ان لم تقترن بصورة السرير لانا نقول : هذا تمثيل على سبيل الاتساع والافهيئة السرير ليست صورة لانها عرض و العرض لايكون جوهراً .

العلّة الأُولى لا يمكن أن تكون صورة لوجوب تقدّم الفاعل عليها بالإطلاق. ولا مادّة لوجوب تقدّم الفاعل عليها إمّا بالإطلاق، وإمّا في صيرورتها مادّة بالفعل. ولا غاية لوجوب تقدّم سائر العلل عليها بالوجود. فإذن إن كان في الوجود علّة اُولى فهي علّة فاعليّة لكلّ وجود معلول، ولكل صورة أومادّة هما علّتان لتحقّق أيّ معلول كان في الوجود.

☆(تنبيهٌ)☆

☆(كلّ موجود إذا التفت إليه (١) من حيث ذاته من غير التفات إلى غيره فإمّا أن يكون بحيث يجب له الوجود في نفسه أولا يكون. فإن وجب فهو الحقّ بذاته الواجب وجوده من ذاته وهو القيّوم، وإن لم يجب لم يجز أن يقال: إنّه ممتنع بذاته بعد مافرض موجوداً؛ بل إن قرن باعتبار ذاته شرط مثل شرط عدم علّته صار ممتنعاً، أو مثل شرط وجود علّته صار واجباً. وإن لم يقرن بها شرط لاحصول علّة ولا عدمها بقي له في ذاته الأمر الثالث وهو الإمكان. فيكون باعتبار ذاته الشيء الّذي لايجب ولا يمتنع. فكلّ موجود إمّا واجب الوجود بذاته أو ممكن الوجود بحسب ذاته)☆

يريد قسمة الموجود إلى الواجب[الوجود] لذاته والممكن [الوجود] لذاته. وألفاظه ظاهرة. قوله « فهو الحقّ بذاته » أي الثابت الدائم بذاته و القيّوم هو القائم بذاته غير متعلّق الوجود بغيره على الإطلاق وهو اسم من أسماء الله تعالى.

واما انها ليست لهاية لان الغاية معلولة فيالوجود.

واذا بطل ان يكون العلة الاولى احدى الثلاث تعين ان تكون علة فاعلية لكل وجود بناء على الوحدة، ولذلك تكون علة لتحقق المادة و الصورة اللتين هما علتا مهية كل مركب. فالمراد بالحقيقة فى قوله «ولعلة حقيقة كل وجود» المهية المركبة، وعلة المهية المركبة المادة والصورة فالعلة الاولى علة لعلة كل مهية مركبة فيالوجود. م

(١) قوله « تنبيه كل موجود اذا التفت اليه» لما اشار الى علة الوجود اراد اثبات واجب الوجود. وقدم على ذلك مقدمتين: احديهما فى تحقيق مهية الممكن وهى هذاالفصل، الثانية فى بيان احتياجه الى المرجح وهيالفصل الذى يليه. ثم ذكرالبرهان عليه فى الفصول الاخر.هذابيان ترتيب البحث. م

☆(إشارة)☆

☆(ما حقّه في نفسه الإمكان (١) فليس يصير موجوداً من ذاته فإنّه ليس وجوده من ذاته أولى من عدمه من حيث هو ممكن . فإن صار أحدهما أولى فلحضور شيء أوغيبته . فوجود كلّ ممكن الوجود [هو] من غيره)☆

يريد بيان أنّ الممكن لايوجد إلّا لعلّة تغايره . وتقريره أنّ الممكن إمّا أن تحتاج ذاته في أن تكون موجودة إلى غيرها أولا تحتاج . و الثاني باطل لاستحالة ترجّح أحد شيئين متساويين من غير مرجّح . فإذن الأوّل حقّ . و الشيخ أشار بقوله « فليس يصير موجوداً من ذاته » إلى فساد القسم الثاني . وبقوله « فإنّه ليس وجوده من ذاته أولى من

(١) قوله«ماحقه في نفسه الامكان» ظاهرهذا الكلام ان وجود الممكن ليس من ذاته . فوجوده من غيره .

بيان الاول أن الممكن بالنظر الى ذاته لما صح ان يكون موجوداً و أن يكون معدوما فليس اقتضاء ذاته الوجوداولى من اقتضائه العدم .

قال الامام : هذا الكلام يشتمل على امرين : احدهما ان وجود الممكن ليس من ذاته ، والاخر ان الممكن متى لم يكن وجوده من ذاته يكون من غيره . و الاول مستدرك . لان الممكن لا معنى له الا مالا يقتضى لذاته الوجود والعدم. فحمل هذا المفهوم عليه لافائدة فيه . والثانى لابد له من برهان لجواز ان لايكون وجوده من ذاته ولا من غيره بل اتفاقاً .

اجاب الشارح : بان المراد إثبات احتياج الممكن فى وجوده الى غيره و ذلك لان الوجود و العدم بالنظر الى ذات الممكن على السوية فلولم يحتج الى غيره لزم ترجح احد المتساويين على الاخر لا لمرجح وانه محال فى بداية العقول . فلا استدراك فى الاول . لانه اشار الى امتناع استغنائه فى الوجود عن الغير و بينه بقوله « فانه ليس وجوده من ذاته اولى من عدمه » فانه اشارة الى استحالة الترجح . ولا افتقار فى الثانى الى البرهان . لانه بديهى الاستحالة .

وفى هذا التوجيه تعسف فانه ان عنى بذلك ان مفهوم قوله « ليس يصير موجودا من ذاته » هو مفهوم امتناع عدم احتياجه فى وجوده الى الغير فهو بين البطلان ضرورة اعتبار الغير فى المفهوم الثانى وعدم اعتباره فى المفهوم الاول ، وإن عنى به ان الاول مستلزم الثانى فالسؤال عايد لان فى ايراد الملزوم استدراكا كماكان . وكذا الكلام فى قوله « اشاربقوله فانه ليس وجوده من ذاته اولى من عدمه إلى استحالة الترجح بلا مرجح » فان معنى ذلك القول ليس الا ان ذات الممكن لايقتضى و جوده ولا عدمه وهذا لايدل على استحالة الترجح بلا مرجح . وهو بين لاسترة به .

والاولى ان يقال : القضية لماكانت بديهية وكان فيها خفاء ما ارادازالة الخفاء بتصوير الممكن فلهذا اورد مفهومه وحمله عليه ايضاحاً . م

عدمه من حيث هو ممكن» إلى استحالة الترجّح من غير مرجّح. وبقوله « فإن صار أحدهما أولى فلحضور شيء أو غيبته » إلى أنّ الحقّ هو القسم الأوّل.

☆(تنبيهٌ)☆

☆(إمّا أن يتسلسل ذلك إلى غير النهاية فيكون كلّ واحد من آحاد السلسلة ممكنا في ذاته و الجملة متعلّقة بها فتكون غير واجبة أيضاً وتجب بغيرها . و لنزد هذا بياناً)☆

يريد إثبات واجب الوجود لذاته . وتقرير الكلام بعد ثبوت احتياج الممكن إلى الغير [1] أنّ ذلك الغير إمّا واجب وإمّا ممكن . والكلام في ذلك الممكن كالكلام في الاوّل: فإمّا أن ينتهي إلى واجب أو يدور الاحتياج أو يتسلسل إلى غير النهاية . والشيخ لم يذكر القسم الأوّل . لأنّه المطلوب ، ولا الثاني. لأنّه ظاهر الفساد ، ولسبب آخر نذكره فيما بعد ؛ بل ذكر الثالث وأراد أن يبيّن لزوم المطلوب منه . فبيّن في هذا الفصل أنّ سلسلة الممكنات على تقدير وحودها محتاجة إلى شيء خارج عنها تجب هي به .

---

(١) قوله « و تقرير الكلام بعد ثبوت احتياج الممكن الى الغير » أى لما ثبت أن كل ممكن محتاج الى الغير فى وجوده فذلك الغير ان كان ممكنا فهو محتاج الى شىء آخر . فاما ان ينتهى الى الواجب ، اويدور الاحتياج ، اويتسلسل . وذلك لانه ان انتهى الى الواجب فذاك والا فان كانت السلسلة متناهية يلزم الدور ، وان كانت غير متناهية يتسلسل . فأجزاء الانفصال لابد ان يكون ثلاثة ؛ لكن الشيخ اقتصر على واحد منها بقوله «اما ان يتسلسل ذلك الى غير النهاية» فحذف الجزئين الاخرين : اما الاول فلانه نفس المطلوب ، و اما الثانى فلانه بين البطلان ، و بسبب آخر يذكره . فهذا هو السبب فى حذف جزئى المنفصلة والاقتصار على جزء واحد . ثم ان هذا البرهان قرره فى هذا الفصل بوجه اجمالى ، وفى الفصل الذى يليه بوجه تفصيلى . ولهذا سماه شرحاً .

والتقرير على الوجه الاول ان الممكنات لو تسلسلت وكل ممكن محتاج الى موجد آخر فلابد من شىء تحتاج اليه جملة تلك الممكنات ، وكل واحد من آحادها . وما يحتاج اليه الجملة وكل واحد يكون مغايراً للجملة ولاحادها بالضرورة . وكل موجود مغاير لها ولاحادها خارج عنها . فلا يكون ممكنا والا احتاج الى موجود آخر فيكون بعض السلسلة فاذن هو الواجب وهو المطلوب.

وفيه نظر: لانه ان اريد انه لابد من شىء آخر يحتاج اليه الجملة وكل واحد من الاحاد فلا نسلم ذلك ، ولم لايجوز ان يكون ما يحتاج اليه الجملة غير ما يحتاج اليه كل واحد . وان اريد انه لابد من شىء [خارج] يحتاج اليه الجملة وشىء يحتاج اليه كل واحد . فلا نسلم أن ذلك الشىء الذى يحتاج

قال القاضل الشارح : يمكن أن يقرّر البرهان عليه من غير ذكر تقسيمات ، ويمكن أن يقرّر بتقسيمات . والشيخ قرّر على الوجه الأوّل في هذا الفصل ؛ و على الوجه الثاني في الفصل الّذي يليه ، و التقرير على الوجه الأوّل أنّ الممكنات لو تسلسلت لم يكن لها بدّ من شيء تحتاج إليه جملة تلك الآحاد الممكنة وكلّ واحد منها . وكلّ موجود مغاير لها ولآحادها وجب أن يكون خارجاً عنها ، وأن لايكون ممكنا إذلو كان ممكنا لكان منها . فإذن هوواجب .

وقال أيضاً : هذا الفصل موقوف على بيان أنّ السبب لا يجوز أن يكون متقدّما بالزمان على المسبّب إذلوجاز ذلك لما امتنع استناد كلّ ممكن إلى آخر قبله لاإلىأوّل وذلك عندهم جائز أمّا إذاثبت أنّ السبب لابدّ من وجوده مع المسبّب فحينئذلوحصل التسلسل لكانت الأسباب والمسبّبات معاً وكان البيان مستقيماً ؛ لكن الشيخ تساهل فيه هيهنا إذ كان في عزمه أن يذكره في أوّل النمط الخامس .

وأقول : على هذا الكلام مؤاخذة لفظيّة وهى أنّ استناد الشيء إلى ماقبله بالزمان محال لأنّه استناد إلىمعدوم . فالواجب أن يقال : إنّ هذا البيان موقوف على بيان امتناع بقاء المعلول بعد انعدام العلّة بالزمان لأنّ كلّ واحد من السلسلة لوكان غيرباق إلّا في

اليه الجملة مغاير لكل واحدمن الاحاد حتى [لا] يلزم ان يكون خارجا عن الجملة . وهذا لا يدفع الا بأن يقال : الشيء الذى يحتاج اليه الجمله لايجوز ان يكون نفس الاحاد ولاكل واحد منها ولا بعضها بل خارج عنها فلابد من التقسيم . فلذلك صار هذاالوجه اجماليا والوجه الثانى تفصيليا .

وتقرير سؤال الامام ان السلسلة الغير المتناهية وهى الموجودات الغير المتناهية التى يكون بينها ترتب فانها ان لم يكن بينها ترتب لم يكن سلسلة اما ان يكون آحادها موجودة معا اوغيرموجودة معاً . فان كان آحادها غير موجودة معا لايستحيل عندهم عدم تناهيها و انما المحال مايكون آحادهاموجودة معا . فتسلسل الممكنات انما يكون محالا لو كانت آحادها موجودة معا . و انما يكون كذلك لو لم يجز استنادكل ممكن الى سبب متقدم عليه بالزمان فانه لو جاز ذلك لم يكن آحاد السلسلة موجودة معاً وحينئذ يجوز استنادكل ممكن الى آخر لاالى اول .

قال الشارح : على هذا الكلام مؤاخذة لفظية وهى ان استناد الشيء الى ماقبله بالزمان محال لانه استناد الى معدوم ، بل الواجب ان يقال : هذاالبيان موقوف على بيان امتناع بقاء المعلول بعد انعدام العلة فانه لوجاز بقاء المعلول بعدانعدامها جاز ان لايكون كل واحد من السلسلة باقيا الافى

زمانين يكون في أحدهما معلولا لما يتقدّم عليه ، وفي الثاني علّة لما يتأخّر عنه لكان استناد كلّ ممكن إلى آخر قبله لاإلى أوّل . ومراد هذا الفاضل هو هذا المعنى .

وأمّا الاعتراض المشهور وهو أنّ إطلاق الجملة على مالا يتناهى لا يصحّ . فلفظىّ ينبغي أن لايلتفت في الأبحاث المعنويّة إلى أمثاله .

☆(شرحٌ)☆[1]

☆(كلّ جملة كلّ واحد منها معلول فإنّها تقتضى علّة خارجة عن آحادها)☆

يريد بيان أنّ سلسلة الممكنات على تقدير وجودها محتاجة إلى شيء خارج عنها على وجه أبسط فجعل الدعوى أعمّ مأخذاً بأن حكم على كلّ جملة سواءكانت متناهية أو غير متناهية بشرط أن يكون كلّ واحد منها معلولا بالإحتياج إلى شيء خارج .

زمانين يكون فى أحدهما موجداً وفى الاخر موجداً وحينئذ جاز استناد كل ممكن الى آخر لاالى أول . ولما كانت المؤاخذة يندفع بتغيير العبارة سماها لفظية .

ونحن نقول : لا نسلم أن اسناد الشيء الى ما قبله بالزمان اسناد الى المعدوم ، و انما يكون كذلك لولم يصر المتقدم بالزمان على الشيء مقارناً له . وهو ممنوع . فان الاب متقدم على الابن ومقارن له لامن جهة التقدم بل من جهة اخرى . وليس كلام الامام الا ان السبب ممكن أن يوجد ويكون فى الوجود زمانا ثم يوجد المسبب ثم ينعدم . وهكذا المسبب يكون موجوداً زمانا ثم يوجد سببا آخر ثم ينعدم . و هكذا كل سبب يكون فوقه سبب كان متقدما عليه بالزمان فيكون كل مسبب فوقه سبب لا الى أول ولا يلزم منه محال . وهذه الصورة وإن كانت مبنية على امكان بقاء المعلول بعد انعدام العلة مبنية أيضا على تقدم السبب على المسبب بالزمان فلاغبار على كلام الامام . م

(١) قوله «شرح» تحرير الدليل أن الممكن لابد أن يكون له علة . فعلته ان كانت واجبة فهو المطلوب ، وان كانت ممكنة فاما أن ينتهى الى الواجب ، أو يدور ، او يتسلسل . وأياً ماكان يلزم وجود الواجب: اما على تقدير الانتهاء فظاهر . واما على تقدير الدور أو التسلسل فلان كل جملة كل واحد منها ممكن متناهية كانت أو غير متناهية اما ان يكون واجبة الوجود أوممكنة . والاول باطل . لانها لم تجب بذاتها بل باجزائها ، و الثانى لابدلها من علة فتلك العلة اما كل آحادها ، أو بعضها ، أو أمر خارج عنها . فان كانت العلة جميع آحادها يلزم أن يكون الشيء علة لنفسه ، وان كانت كل واحد واحد منها فهو ايضا باطل . لان كل واحد واحد لايستقل بايجاد الجملة ، وإن كانت العلة بعض آحادها فهو ايضا باطل . لان كل واحد فرض فعلته أولى بالسببية منه فتعين أن يكون العلة امراً خارجاً عنها . وهو المطلوب .

لا يقال : لا نسلم أن الجملة اما واجبة أو ممكنة وانما تكون كذلك لوكانت موجودة . و هو ممنوع . فان الموجود ماقام به الوجود . ومن المستحيل أن يقوم الوجود بجميع الممكنات . وعلى

قوله

☆(وذلك لأنّها إمّا أن لاتقتضي علّة أصلافتكون واجبة غير ممكنة (غيرمعلولةخ) وكيف يتأتّي هذا وإنّما يجب بآحادها)☆

وهذا تقرير البرهان بالقسمة إلى قسمين : أحدهما ماذكره وأوضح فساده . والقسم الآخر وهو أن يقتضى علّة ينقسم إلى ثلاثة أقسام لأنّ علّة الجملة إمّا أن تكون كلّ الآحاد ، أو بعضها ، أوشيئاً خارجا عنها .

فقوله :

☆(وإمّا أن يقتضى علّة هى الآحاد بأسرها . فتكون معلولة لذاتها فإنّ تلك و الجملة والكلّ شيءٌ واحد . و أمّا الكلّ بمعنى كلّ واحد فليس يجب به الجملة)☆

بيان فساد القسم الأوّل . ووجهه أنّ كلّ الآحاد إمّا أن يراد به الجملة أويراد

تقدير امكانها لايلزم أن يكون موجودة حتى يحتاج الى علة موجودة .

لانا نقول : متى كان كل واحد من الموجودات ممكنا كان وجوده من غيره فهو بالنظر الى ذاته ليس بموجود . و متى كان كل موجود ممكن بالنظر الى ذاته معد وما فجميع الممكنات بالنظر الى ذواتها يكون معدوما. فلايكون وجودها الا من الغير . ولا نقول : انجميع الممكنات ممكن واحد بل هى ممكنات لا توجد بالنظر الى ذواتها بل من الغير لوقطع النظر عنه لم يكن شيء منها موجوداً . وهذا بديهى لاشك فيه .

فان قلت : لما ثبت أن جميع الممكنات لابدلها من موجد خارجعنها فأى حاجة الى الانفصال الى الاجزاء الثلاثة فانه يكفى أن يقال،من الموجودات الواجب والا لكان جميع الموجوداتممكنا. وحينئذ يحتاج إلى الو جب .

فنقول : هذا استدلال بجميع الموجودات على وجود الواجب . والغرض الاستدلال بكل موجود من الموجودات ولا يتم الا بتلك المنفصلة .

واعلم أن الشيخ قرر البرهان فى الشفاء هكذا : كل ماهو معلول و علة فهو وسط بين طرفين بالضرورة فانه لما كان معلولا كان له علة . ولما كان له علة كان له معلول فلو تسلسلت العلل الى غير النهاية لكانت سلسلة العلل الغير المتناهية معلولة وعلة إذلا واحد من آحادها الا وهو معلول وعلة أيضاً أما أنها علة فلانها علة للممكن الطرف المفروض ، و أما أنها معلولة فلانها يتعلق بالمعلولات والمتعلق بالمعلول لابد أن يكون معلولا . فلما ثبت أن سلسلة العلل معلولة و علة ، وثبت أن كل ماهو علة و معلول وسط . فيكون سلسلة العلل الغير المتناهية وسطا فيكون وسطا بلاطرف وانه محال . ويمكن أن يورد السؤال المذكور عليه لكنه يندفع بما ذكرنا . م

به كلّ واحد. والأوّل باطل لأنّ نفس الشيء لايكون علّة لها، والثاني باطل لأنّ علّة الشيء يجب أن تكون مقتضية له، ووجود كلّ واحد من الآحاد ليس بمقتضى للجملة.

و اعلم أنّ حصول الجملة من أجزائه [1] يكون على ثلاثة أنواع: أحدها: أن لايحصل عند اجتماع الأجزاء شيء غيرالاجتماع كالعشرة الحاصلة من آحادها، والثاني: أن يحصل هناك مع الاجتماع هيئة أووضعٌ مامتعلّقة بالاجتماع كشكل البيت الحاصل من اجتماع الجدران والسقف، والثالث: أن يحصل هناك بعد الاجتماع شيء آخر هو مبدء فعل، أواستعدادٌ ما كالمزاج الحاصل بعد تركيب الأُستقسات. والحاصل في الأوّل هو شيء مع شيء فقط، وفي الثاني هو شيء لشيء مع شيء، وفي الثالث هو شيء من شيء مع شيء. و لمّا كانت الجملة المفروضة هيهنا من النوع الأوّل حكم الشيخ عليها بأنّ الآحاد و الجملة و الكلّ شيء واحد.

---

(١) قوله «واعلم أن حصول الجملة من أجزائه» حصول الجملة من أجزائه بوجوه ثلاثة فانه ربما ينضم جزء مع جزء فيحصل الجملة بمجرداجتماعهما. وربما ينضم جزء مع جزء ويتحقق منه هيئة اجتماعية فيحصل بسبب ذلك جملة.

فان قلت: لما تحقق الاجتماع فى الاول فلابد أن يكون ثمة هيئة اجتماعية فهو المجموع الثانى

قلنا: منمناه. فان المجموع الثانى اذا تحقق فمعروض الهيئة الاجتماعية ليس أحدالجزئين بل مجموعهما، وليس فيه هيئةاجتماعية اخرى.

و ربما ينضم جزء مع جزء ويفيض على المجموع صورة أومزاج و يحصل بحسب ذلك جملة. فالحاصل فى الاول مجرد الاجتماع و هو شيء مع شيء، وفى الثانى الاجتماع مع هيئة اجتماعية والعبارة عنه بانه شيء لشيء مع شيء فان الهيئة الاجتماعية شيء حاصل لمجموع وهو شيءمع شيء، وفى الثالث صورة نوعية اومزاج فيهما وقد عبر عنه بانه شيء من شيءمع شيء.

فلقايل أن يقول: لفظة من تارة يستعمل فىالعلة الفاعلية فيقال: وجود الممكن من الواجب، واخرى يستعمل فى العلة المادية فيقال: السرير من الخشب. فان كان المراد بقوله «الحاصل فى الثالث شيء من شيء مع شيء» أن المجموع وهو الشيء مع الشيء فاعل له. فهو باطل. ضرورة أن المجموع ليس بفاعل للصورة النوعية، وان كان المراد أنه قابل فلا فرق بين الحاصل فى الثالث والحاصل فىالثانى.

والجواب: أن المراد القابل. ولا نسلم عدم الفرق بين الحاصلين و انما يكون لوام يختلفا بجهة اخرى فان الاشتراك فىبعض الصفات لايوجبالاشتراك فى جميع الجهات [و الصفات]. و الحاصلان وان اشتركافى قابليةالمجموع الا أن الحاصل فىالثانى مجرد هيئة اجتماعية، وفىالثالث صورة نوعية أومزاج.

قوله :

☆(وإمّـا أن يقتضى علّةً هي بعض الآحاد.وليس بعض الآحاد أولى بذلك من بعض إن كان كلّ واحد منها معلولا لأنّ علّته أولى بذلك)☆

هو بيان فساد القسم الثاني . و معناه أنّ كلّ واحد من الجملة لمّـا كان معلولا فلم يكن بعض الآحاد بالعليّـة أولى لأنّ كلّ بعض يفرض علّة فالبعض الّذي هو علّة ذلك البعض أولى منه بالعلّية .

قوله :

☆(وإمّـا أن يقتضى علّة خارجة عن الآحاد كلّها · وهو الباقي)☆

معناه ظاهر · وفساد الأقسام المذكورة دلّ على صحّة هذا القسم .

☆(إشارة)☆

☆(كلّ علّة جملة هى غير شيء من آحادها [1] فهى علّة أوّلاً للآحاد ، ثمّ للجملة

نعم يرد أن يقال : لا فرق بين العبارتين فى المفهوم فان مفهوم الثانى أن الحاصل شيء فى مجموع قابل له ، ومفهوم الثالث ايضا أن الحاصل شيء فى مجموع قابل له . فعبارته لايفيد الفرق وهو بصدده .

وتحقيق الكلام فى هذا المقام أن المركب الخارجى اما أن يكون له حقيقة مغايرة لحقيقة الاحاد أولا . فان لم يكن فهو القسم الاول ، وان كان فاما أن يحصل له صورة منوعة حتى صار نوعا فى الخارج يصدر عنه آثار مختلفة فهو الثالث ، والا فهو الثانى .

واما العبارة وان كانت قاصرة عن المراد فهذا هو المراد . ولماكانت جملة الممكنات المفروضة من القسم الاول حكم الشيخ بان الجمله والاحاد شيء واحد . وفيه اشارة الى مافصلناه . م

(١) قوله « اشارة: كل علة جملة هى غير شيء من آحادها » قد ثبت أن كل سلسلة معلولات تحتاج الى علة خارجة . فتلك العلة الخارجة لابد أن تكون علة لكل واحد من آحادها . لان تلك العلة الخارجة لابد أن يكون علة لبعض آحادها و ذلك ظاهر . فاما أن يوجد فى الاحاد الباقية شيء لايكون معلولا لذلك البعض أولا . فان لم يوجد فهو المطلوب ، و ان وجد فاما أن يكون ذلك الواحد علة لذلك البعض أولا . فان كان علة لزم اجتماع علتين على معلول واحد . وانه محال، وان لم يكن علة يلزم أن يوجد فى الجملة أمران لاارتباط بينهما بالعلية و المعلولية . و ذلك فى السلسلة المفروضة محال .

لا يقال : لانسلم استحالة اجتماع علتين . وانما يكون محالا لوكانتا مستقلتين .

لانا نقول : العلة الخارجية لابد أن يكون علة مستقلة بايجاد بعض منها فانه ان لم يصدر عنها

وإلّا فلتكن الآحاد غير محتاجة إليها فالجملة إذا تمّت بآحادها لم تحتج إليها ؛ بل ربّما كان شيءٌ ماعلّة لبعض الآحاد دون بعض فلم يكن علّة للجملة على الإطلاق)☆

لمّا ثبت أنّ كلّ جملة معلولات تفرض فهي محتاجة إلى علّة خارجة أراد أن يبيّن أنّ العلّة الخارجة إن كانت علّة لتلك الجملة على الإطلاق كانت أوّلاً علّة لواحد واحد من الآحاد : وبيّنها بالخلف. ففرض كلّ واحد من الآحاد غير محتاج إليها ، وألزم من ذلك كون الكلّ غير محتاج إليها. هذا خلف، أو بعض الآحاد غير محتاج إليها . وذكر أنّ هذا الفرض ممكن الوقوع بخلاف الأوّل إلّا أنّه يلزم منه أن لا تكون علّة الجملة علّة لها على الإطلاق .

قال الفاضل الشارح : لمّا كان امتناع كون بعض الآحاد علّة للجملة إنّما يبيّن بأن يقال : بعض الآحاد ليس بعلّة لجميع الآحاد لأنّه ليس بعلّة لنفسه ، ولا لعلله . و كلّ ماليس بعلّة لجميع الآحاد ليس بعلّة للجملة . فأورد هذا الفصل لبيان المقدّمة الأخيرة .

شيء من الاحاد لم يصدر عنها الجملة بالضرورة فلو احتاج ذلك البعض الى فاعل آخر لم تكن العلة الخارجية مستقلة . وقد ثبت أنها كذلك هذا خلف . فقوله « فهى علة أولا للاحاد » أى علة لكل واحد واحد والا فليكن كل واحد غير محتاج الى تلك العلة اذ لا يجوز فى هذه الصورة أن يكون علة لبعضها دون بعض . فان جاز أن يوجد جملة لاكالجملة المفروضة يكون علتها علة لبعض آحادها دون بعض فان حقيقة الجملة المفروضة هى حقيقة الاحاد . فان كانت علة لبعضها دون بعض لم يكن علة للجملة بالحقيقة بل علة لذلك البعض فقط .

هذا هو كلام الشيخ وهو دليل آخر غير ماذكرنا .

قال الشارح فى شرح هذا الكلام : العلة الخارجة ان كانت علة لتلك الجملة على الاطلاق كانت أولا علة لواحد واحد من آحادها ، والا فاما ان لايكون علة لشيء من الاحاد فلايكون علة للجملة واما ان يكون علة لبعضها دون بعض فيلزم أن لايكون علة للجملة على الاطلاق .

وفيه نظر: لانه ان اريد بالعلة المطلقة العلة التي يستند اليها كل واحد من آحاد الجملة فذلك الكلام يرجع الى قضية شرطية يتحد فيها المقدم والتالى وهو هذيان لاحاجة فيها الى بيان ، و ان اريد بالعلة المطلقة العلة الفاعلية للجملة فقيد الاطلاق مستدرك لانها المراد من العلة وان لم يقيد بالاطلاق . والذى غلط الشارح قوله « فلم تكن علة للجملة على الاطلاق » فظن أن الاطلاق متعلق بالعلة أى لايكون علة مطلقة . وليس كذلك بل متعلق بلم يكن . فكأنه قال : فلم يكن علة للجملة على التحقيق كما ذكرنا . م

و أقول : لوكان مراد الشيخ ذلك لما قيّد علّة الجملة في صدر الفصل بكونها غير شيء من آحادها . والأشبه أنّ مراده بيان أنّ الممكنات لمّا افتقرت بجملة إلى علّة خارجة فتلك العلّة يجب أن تكون أيضا علّة لآحادها [أفراداً] كما قدّمناه .

☆(إشارة)☆

☆(كلّ جملة مترتّبه من علل ومعلولات على الولاء وفيها (ومنهاخ) علّة غير معلولة فهي طرف لأنّها إن كانت وسطا فهي معلولة)☆

قد تبيّن مما مرّ أنّ كلّ جملة مشتملة على علل ومعاولات مترتّبة متوالية سواء كانت متناهية أوغير متناهية إن لم تشتمل على علّة غير معلولة احتاجت إلى علّة خارجة عنها · فذكر هيهنا أنّها إن اشتملت على علّة كانت تلك العلّة طرفا لامحالة وكانت واجبة غير ممكنة .

☆(إشارةٌ)☆

☆(كلّ سلسلة [1] مترتّبة من علل و معلولات كانت متناهية أوغير متناهية فقد

---

(١) قوله «كل سلسلة» المراد أن كل سلسلة من العلل والمعلولات فهي تنتهي إلى الواجب. لانه إما ان يكون فيها ماليس بمجموع أولا يكون وأيا ماكان فواجب الوجود طرف و نهاية لها. أما على التقدير الاول فظاهر ، وأما على التقدير الثانى فلما ثبت أن العلة الخارجة لابد أن يكون علة لبعض آحادها فذلك الواحد اما ان يكون علة فى السلسلة أولا يكون . لا سبيل الى الاول ر الا لزم اجتماع علتين مستقلتين على معلول واحد وانه محال . وبعبارة اخرى العلة الخارجة لابدأن يكون شيء من آحادها صادراً عنها . فلو كان له علة فاعلية فى السلسلة لزم أن يصدر واحد عن علتين وهو محال . فبقى أن يكون العلة الخارجية علة لواحد لا يكون له علة فى السلسلة فيكون سلسلة العلية و المعلولية منتهية الى العلة الخارجية ، فهى طرف قطعاً .

وقد ذكر الشارح أن هذا الكلام لبيان تأليف المقدمات لانتاج المطلوب وهو وجود الواجب . وبه يتم البرهان الذى أراد الشيخ تقريره .

ويرد عليه أنه لوكان المراد ذلك لكان قوله « اشارة كل جملة جملة هى غير شىء من آحادها» إلى آخره على ما فسره كلاما أجنبياً فاصلا بين المطلوب و مقدماته .

و الحق أن الشيخ لما أثبت فى أول الفصول وجود الواجب من حيث كونه علة خارجة عن سلسلة الممكنات ذكر من تلك الحيثية احكاماً فى فصول اخر : فمنها أنه علة لكل واحد من آحاد السلسلة ، ومنها أنه طرف لكل سلسلة حتى يتبين أن السلسلة التى فرضت غير متناهية تتناهى بواجب الوجود .

ظهر أنّها إذا لم يكن فيها إلّا معلول احتاجت إلى علّة خارجة عنها لكنّها يتّصل بها لامحالة طرفاً، وظهر أنّه إن كان فيها ماليس بمعلول فهى طرف و نهاية . فكلّ سلسلة تنتهي إلى واجب الوجود بذاته)☆

لمّا فرغ من بيان المقدّمات ألّفها لإنتاج المطلوب . فذكر أنّ كلّ سلسلة مترتّبة من علل ومعلولات كانت متناهية أوغير متناهية فلايخلو إمّا أن لاتكون مشتملة على علّة غير معلولة ، أوتكون مشتملة عليها . والقسم الأوّل يقتضى احتياجها إلى علّة خارجةعنها هى طرف لها لامحالة ، ولا يمكن أن تكون تلك الخارجة أيضاً معلولة لأنّ السلسلة المفروضةلا تكون سلسلة تامّة بل [تكون]قطعة من سلسلة تامّة والكلام في جملة السلسلة والقسم الثاني يقتضى اشتمالها على طرف . فعلى التقديرين لابدّ من طرف . والطرف واجب كما مرّ . فإذن كلّ سلسلة تنتهي إلى واجب الوجود بذاته وهو المطلوب . وهيهنا قد تمّ البرهان الّذي أراد الشيخ تقريره .

واعلم أنّ الدور وإن كان ظاهر الفساد لكن على تقدير وجوده يلزم منه المطلوب أيضاً لأنّه يشتمل على جملة متناهية كلّ واحد منها معلول . و لمّا كان البيان المذكور متناولا له لم يفرد الشيخ له قسماً .

☆(إشارة)☆

وفي بعض النسخ تنبيه .

☆(كل أشياء تختلف بأعيانها وتتّفق في أمر مقوّم لها فإمّا أن يكون ما تتّفق فيه لازما من لوازم ما تختلف به فيكون للمختلفات لازم واحد . وهذا غير منكر ، و إمّا أن يكون ما تختلف به لازما لما تتّفق فيه فيكون الّذي يلزم الواحد مختلفا متقابلا . و هذا منكر ، وإمّا أن يكون ما تتّفق فيه عارضا عرض لما تختلف به . و هذا غير منكر ، وإمّا أن يكون ماتختلف به عارضا عرض لمّا تتّفق فيه . وهذا أيضاغيرمنكر)☆

هذه قسمة يحتاج إليها في بيان توحيد واجب الوجود (١) وتقريرها أنّ الأشياء

قال الامام: بقىء هيهنا مقام آخر و هو ابطال الدور .

أجاب الشارح بقوله « واعلم أن الدور » الى آخره وهو ظاهر . م

(١) قوله « هذه قسمة يحتاج اليها فى بيان توحيد واجب الوجود » الشيخ أراد بيان وحدة

قد تختلف بالأعيان كهذا الشخص و ذلك الشخص ، وقد لا تختلف بالأعيان ، بل إمّا بالاعتبار كالعاقل والمعقول ، أو بغير ذلك.والمختلفة بالأعيان قد تتّفق في أمر مقوّم كزيد وعمرو في الإنسانيّة ، وقدتتّفق في أمرعارض كهذا الجوهر وذاكالعرض في الوجود .فالمختلفة بالأعيان المتّفقة في أمر مقوّم تشتمل لا محالة على أمرين قد اجتمعا فيه : أحدهما ما تختلف به ، والثاني ما تتّفق فيه . واجتماعهما لايخلو إمّا أن يكون مع امتناع انفكاك من أحد الجانبين أولا يكون . والأوّل هو اللزوم ، والثاني هوالعروض.واللزوم لايخلوإمّا أن يكون من جانب مابه الإتّفاق و وجود هذا القسم ليس بمنكر وهو كالحيوان اللازم للناطق و الأعجم في الإنسان وغيره من الحيوانات ، و إمّا أن يكون من جانب مابه

واجب الوجود لكن قدم عليه مقدمتين .

اوليهما : أن الاشياء تختلف اما بالاعيان أولا بالاعيان . و التى تختلف لا بالاعيان تختلف اما بالاعتبار أو بغيره : اما بالاعتبار فكالعاقل و المعقول فان النفس اذا عقلت نفسها فالعاقل و المعقول شيء واحد بالذات مختلف بحسب الاعتبار ، و أما الاختلاف بغير الاعتبار فكالاختلاف بالمفهوم كالناطق والانسان يختلفان فى المفهوم و يتحدان فى الوجود . و المختلفة بالاعيان اماأن يتفق فى امر مقوم أو فى أمر عارض فاذا كان الاشياء تختلف بأعيانها و يتفق فى أمر مقوم لهافهى تشتمل على ما به الاختلاف وما به الاتفاق . و النسبة بينهما اما باللزوم أو بالعروض . و على التقديرين اما من جانب ما به الاختلاف أومن جانب ما به الاتفاق فهذه أقسام أربعة لا مزيد عليها :

أما باللزوم:فاذا كان ما به الاتفاق لازما فهو غير منكر لجواز اشتراك الامور المختلفةفىلازم واحد،واذاكان ما به الاختلاف لازما فهو منكر و الالكان الذى يلزم الواحد مختلفا متقابلا.وانما أردف الاختلاف بالتقابل لان اللوازم لوكانت مختلفةغير متقابلة يجوز أنتتوارد على موضعواحد كالسواد و السطح و الشكل على الجسم ، و أما اذا كانت متقابلة فلا يجوز و الا لزم اجتماع المتقابلات على شى واحد وهو محال .

و أما بالعروض فاذا كان ما به الاتفاق عارضا فهو غير منكر .

ولعل قايلا يقول . ما به الاختلاف هيهنا فى الاشياء و هو اعيان الاشياء مستلزم للاشياء و الاشياء مستلزمة لما بهالاتفاق لانه مقوم لها فلا يكون ما به الاتفاق عارضابل لازما وأماالمثال الذى ذكره الشارح فساقط لان هذا الجوهر و ذلك العرض ان لم يعتبر مع الوجود لم يكن ما به الاتفاق وهو الوجودمقوما ، وان اعتبرا مع الوجودكان مابه الاتفاق لازما بالضرورة .

فنقول فى جوابه : تقرير المثال أن هذا الموجود و ذاك الموجود اذا كانا اشارتين الى هذا الجوهروذاكالعرضفهمامنحيث هماموجودان يكونالوجودمقومالهما . وما به الاختلافهذاالجوهر

الإختلاف وهو محال لامتناع كون الحيوان ناطقا وأعجم معاً . هذا إذاكان مابه الاختلاف أشياء كثيرة كما فرض في الكتاب أمّا إذا كان شيئا واحداً وكان لازما للجزء المقوّم الّذي به يكون الاتّفاق لوجاز التكثّر كان المركّب منهما شخصاً واحداً لاغير فيكون نوعه فى شخصه . وهذا لم يذكر في الكتاب لأنّه خارج عن القسمة بالاعتبار المذكور فيه . و أمّا العروض فلا يخلو أيضاً إمّا أن يكون مابه الاتّفاق عارضا لما به الإختلاف و وجوده أيضاً ليس بمنكر وهو كالوجود العارض لهذا الجوهر وذاك العرض عند إطلاق هذا الموجود وذلك الموجود عليهما . فإنّ الموجود مقوّم لهما من حيث هما موجودان وعارض لذاتيهما المختلفين بالكليّة أو بالعكس ووجوده أيضاً ليس بمنكر وهو كالإنسانيّة المعروضة لهذا أو ذاك عند إطلاق هذا الإنسان وذاك الإنسان عليهما فإنّ الإنسانيّة مقوّمة لهما وهي معروضة لما اختلفا به من الشخصية . ومافي الكتاب غنيّ عن التطبيق .

☆(إشارةٌ)☆

☆(قد يجوز أن تكون ماهيّة الشيء سبباً[1] لصفة من صفاته ، وأن تكون صفة له

وذاك العرض و الوجود عارض له لا لازم له .

واذا تقرر هذا فيجيب عن أصل الاشكال أنا لانسلم أن ما به الاختلاف فى الاشياء مستلزم لها . فان هذا الجوهر و ذاك العرض ليس بمستلزم لهذا الجوهر الموجود و ذاك العرض الموجود أى للمجموع من أحدهما ومن الوجود . ضرورة أن كل واحد منهما موجود و المجموع ليس بموجود .

وعن الاشكال فى المثال بانا نختار أن هذا الجوهر و ذاك العرض معتبران مع قيد الوجود . فقولكم : ما به الاختلاف لازم حينئذ . إن أردتم به أنه لازم لما به الاختلاف فهو ممنوع ، وان أردتم أنه لازم للمجموع فمسلم ، لكن لايلزم منه لزومه لما بـه الاختلاف . و انما يكون كذلك لوكان المجموع لازما لما به الاختلاف . وليس كذلك .

واعلم أن هذه القسمة لا انتفاع لها فى توحيد واجب الوجود . فانا لوفرضنا واجبى الوجود لم يكونا شيئين مختلفين باعيانهما متفقين فى أمر مقوم لهما اذ لا مقوم لواجب الوجود قطعا و الالزم تركيبه وهو محال .

نعم الانتفاع بمجرد القسمة بين ما به الاشتراك و هو الوجوب و بين ما به الامتياز الذى هو التعين باللزوم و العروض على ما ذكره الامام. واما على ما ذكره الشارح فلاحاجة الى هذا القدر أيضا ، بل الى مجرد قسمة شيئين متلاقيين باللزوم والعروض لانه لم يفرض الكلام الا فى الواجب الواحد على ماسيأتيك بيانه . م

(١) قوله « إشارة قد يجوز أن يكون مهية الشىء سببا » اعلم أن المراد بالمهية غير الوجود

سببا لصفة اُخرى مثل الفصل للخاصّة ؛ و لكن لا يجوز أن تكون الصفة الّتي هى الوجود للشيء إنّما هى بسبب ما هيّته الّتي ليست هى الوجود ، أو بسبب صفة اُخرى لأنّ السبب متقدّم في الوجود ، ولا متقدّم بالوجود قبل الوجود)☆

أقول : هذه مقدّمة اُخرى لمسئلة التوحيد . ومثال كون ماهيّة الشيء سبباً لصفة من صفاته كون الإثنينيّة سببا لزوجيّة الإثنين ، و مثال كون صفة ماهى الفصل سببا لصفة اُخرى هى الخاصة كون الناطقيّة سبباً للمتعجّبيّة ، ومثال كون صفة ماهى الخاصة سبباً لصفة هى خاصة اُخرى كون المتعجّبيّة سبباً للضاحكيّة ، و مثال كون صفة ماهى العرض سبباً لصفة اُخرى مثلها كون اتّصاف الجسم باللون سببا لكونه مرئيّاً . و الفرق

فان الشيء اما مهية أووجود . فما هو غير الوجود يمكن أن يكون سببا لصفته ويمكن أن يكون صفته سبباً لصفة اخرى : لكن لايمكن أن يكون سببا لوجوده فان السبب متقدم بالوجود ولا شيء يتقدم بالوجود على الوجود. وهذاتنبيه على أن واجب الوجود ليس غيرالوجود فان الذى هو غيرالوجود لايكون سببا لوجوده فلايكون موجودا بذاته فلايكون واجب الوجود بلواجب الوجود هو الوجود الذى هو موجود بذاته .

فان قلت : ما ذكرتم فى غير الوجود آت فىالوجود . فان الوجود لوكان سببا لوجوده و السبب يتقدم بالوجود كان الوجود مقدما بالوجود على وجوده وانه محال .

فنقول : لانسلم أنه محال . فان تقدم الوجود على وجوده إنما هو بنفسه وهو الوجود ، و غير الوجود يتقدم لابنفسه على وجوده بل بوجوده ولاشك فى استحالته .

ونقول لمزيد الايضاح : كل ماهو غير الوجود فهو معلول لان الانسان اما أن يكون موجوداً للانسانية ولانه انسان ، واما أن يكون موجودا بسبب شيء من خارج . لاسبيل الى الاول . لان الانسان انما يكون انسانا اذا كان موجودا فلوكان كونه موجوداً لانه انسان لكان كونه موجوداً لكونه موجوداً فيكون الانسان موجودا قبل كونه موجودا وهو محال . فبقى أن لا يكون الانسان موجوداً الا عن علة وينعكس بعكس النقيض الى أن كل مالا يكون معلولا لايكون غير الوجود بل هو نفس الوجود .

فلو قيل : الوجود أيضا كذلك لا يجوز أن يكون موجودا لانه وجود لانه انما يكون وجودا لوكان موجودا فيكون موجودا لانه موجود فيعود المحال .

فالجواب : أن الوجود انما يكون موجودا لا بوجود اخر بل بنفسه . فلا معنى لقولنا الوجود موجود لانه وجود الا أن الوجود موجود بنفسه فلا يلزم أن يكون الوجود موجودا قبل كونه موجودا

بين الوجود وبين سائر الصفات هيهنا أنّ سائر الصفات إنّما يوجد بسبب الماهيّة ، والماهيّة توجد بسبب الوجود . ولذلك جاز صدور سائر الصفات من الماهيّة ، وصدور بعضها من بعض ، ولم يجز صدور الوجود من شيء منها .

والفاضل الشارح (١) قد اضطرب في هذا الموضع اضطرابا : ظنّ بسببه أنّ عقول العقلاء وأفهام الحكماء بأسرها مضطربة . وذلك لأنّه استدلّ على أنّ الوجود لايقع على الموجودات بالاشتراك اللفظيّ بدلائل كثيرة استفادها منهم ، وحكم بعد ذلك بأنّ الوجود شيء واحد في الجميع على السواء حتى صرّح بأنّ وجود الواجب مساوٍ لوجود الممكنات ـ تعالى عن ذلك ـ ثمّ إنّه لمّا رأى وجود الممكنات أمراً عارضاً لماهيّاتها وكان قد حكم بأنّ وجود الواجب مساوٍ لوجود الممكنات حكم بأنّ وجود الواجب أيضاً عارض لماهيّته . فماهيّته غير وجوده ـ تعالى عن ذلك علوّا كبيرا ـ وظنّ أنّه إن لم يجعل وجود الواجب

بل اللازم أن الوجود مقدم بنفسه على كونه موجودا . ولا محذور فيه .

فقد ظهر أن كل ماهو غير الوجود انما يكون موجودا بالوجود، والوجود موجودا بنفسه كما أن الزمانى متقدم ومتأخر بحسب الزمان والزمان بنفسه ، وكما أن الاجسام يختلف بالمادة و المادة بنفسها ، وكما أن الاشياء يظهر بين يدى الحس بالنور والنور بنفسه لا بنور آخر . فلما كان هذه المقدمة اصلا لاثبات أن وجود الواجب غير مهيته شرع الامام فى البحث عن هذه المسئلة . لكن هيهنا شيء وهو أن هذه المسئلة يتوقف على مقدمتين: احديهما هذه المقدمة ، والاخر أن الواجب غير مركب . والشيخ سيصرح بهذه المسئلة بعد اثبات المقدمتين . فالموضع الاليق بالبحث فيها هناك لا هيهنا .م

(١) قوله « والفاضل الشارح » لما بين أن الوجود واقع على الوجودات بمعنى واحد وزعم ان وجود الواجب مساو لوجودات الممكنات من حيث انه وجود ، و أن وجود الواجب عارض المهية كما أن وجودات الممكنات كذلك . وظن أن وجود الواجب لو لم يكن عارضا لمهية بل يكون نفس مهية لزم أحد الامرين : اما أن يكون وجود الواجب مساويا لوجودات الممكنات ، و اما وقوع الوجود على الوجود الواجب وعلى الوجود الممكن بالاشتراك اللفظى لان حقيقة وجود الواجب اما أن يكون عين حقيقة وجود الممكن أو غيرها . فان كان حقيقته عين حقيقته يلزم أن يكون وجوده مساويا للوجود المعلول فى الحقيقة ، وان كان غيرها حتى يكون لوجوده حقيقة و لوجود غيره حقيقة اخرى يلزم الاشتراك اللفظى .

و تقرير آخر فى بيان أحد الامرين أن وقوع الوجود على الوجودين امـا أن يكون بمعنى واحد أولا يكون . والثانى يستلزم الاشتراك و الاول يستلزم أن يكونا متساويين فى الحقيقة

وهيهنا نظر: لان أحد الامرين كلما يلزم على تقدير عدم عروض وجود الواجب للمهية لازم أيضا

عارضاً لماهيّته . لزمه إمّا كون ذلك الوجود مساوياً للوجودات المعلولة ، و إمّا وقوع الوجود على وجود الواجب ووجود غيره بالاشتراك اللفظيّ .

ومنشأ هذا الغلط هو الجهل بمعنى الوقوع بالتشكيك . فإنّ الواقع بالتشكيك على أشياء مختلفة إنّما يقع عليها لابالاشتراك اللفظيوقوعَ العينعلى مفهوماته ؛ بل بمعنى واحد فيالجميع ولكن لاعلى السواء وقوعَ الإنسان على أشخاصه ؛ بل على الإختلاف إمّا بالتقدّم والتأخّر وقوعَ المتّصل على المقدار و على الجسم ذى المقدار ، وإمّا بالأولويّة و عدمها وقوعَ الواحد على مالا ينقسم أصلا وعلى ما ينقسم بوجه آخرغير الّذي هو بهواحد ، وإمّا بالشدّة والضعف وقوعَ الأبيض على الثلج والعاج . و الوجود جامع لجميع هذه الإختلافات . فإنّه يقع على العلّة ومعلولها بالتقدّم والتأخّر ، و على الجوهر والعرض

على تقدير العروض فان وجوده لوكان عارضا لمهيتهفان اتحد هو و الوجود الممكنفى الحقيقة يلزم الامر الاول ، و ان لم يتحد يلزم الامر الثانى . و أيضا وقوع الوجود عليهما اما بمعنى واحد أولا .

والامام لما أثبت أن الوجود واقع على الوجودين بالاشتراك المعنوى قال : ثبت أنوجودالله تعالى مساو لوجود الممكنات منحيث أنه وجود . وحينئذ لايخلو اما أن يكون وجود الله تعالى مع مهيتهاولا يكون .

والاول مذهب أكثر المتكلمين ، والثانى مذهب أكثر الحكماء . فهذا الكلام صريح فى أن عدم الاشتراك اللفظى مستلزم لمساواة الوجودين فى الحقيقة على تقدير كل من المذهبين ، فيكونأحد الامرين وهو المساواة أوالاشتراك لازما على كل تقدير . لان كلملازمة يستلزم منع الخلو بينعين اللازم و نقيض الملزوم فنقل تخصيص لزوم أحد الامرين بتقدير عدم المغايرة غير مطابق .

لايقال : أحد الامرين وهواما أن يكون حقيقة الواجب مساوية لحقيقة وجودات الممكنات وإما اشتراكالوجود . وفىقوله « لزمكونذلك الوجود» إشارة الى هذا لان المراد ذلك الوجود الذى هو نفس الواجب .

و بيان لزوم أحد الامرين أن الوجودين اما أن يتحدا فى المعنى و الحقيقة أولا . فان اتحدا والتقدير انه عين حقيقة الواجب فيكون حقيقة الواجب مساوية لساير وجودات الممكنات التى هى معلولات . وان لم يتحدا فى المعنى يلزم الاشتراك .

لانا نقول : لايلزم من كون الوجودين متحدين فى الحقيقة و كون الوجود عين حقيقة الواجب كون حقيقة الواجب مساوية لحقيقة وجودات الممكنات مطلقا . و انما يكون كذلك لو كان حقيقة الواجب مجرد الوجود . وليس كذلك بل الوجود بشرط لا .

نعم قد اعترف الامام بتساويهما من حيث الوجود . ولا يلزم منه تساويهما مطلقا .

بالأولويّة وعدمها ، وعلى القارّ وغير القارّ كالسواد والحركة بالشدّة والضعف ؛ بل على الواجب والممكن بالوجوه الثلاثة . والمعنى الواحد المقول على أشياء مختلفة لاعلى السواء يمتنع أن يكون ماهيّة أوجزء ماهيّة لتلك الأشياء لأنّ الماهيّة لاتختلف ولاجزؤها؛ بل إنّما يكون عارضاً خارجيّاً لازما أو مفارقا مثلا كالبياض المقول على بياض الثلج و على بياض العاج لاعلى السواء . فهوليس بماهيّة ولاجزء ماهيّة لهما ؛ بل هوأمر لازم لهما من خارج . وذلك لأنّ بين طرفى التضادّ الواقع في الألوان (١) أنواعاً من الألوان لانهاية لها بالقوّة ، ولاأسامى لها بالتفصيل يقع على كلّ جملة منها اسم واحد بمعنى واحد كالبياض والحمرة والسواد بالتشكيك . ويكون ذلك المعنى لازما لتلك الجملة غير مقوّم فكذلك الوجود في وقوعه على وجود الواجب وعلى وجود الممكن المختلفة بالهويّات الّتي لاأسماء

قال الشارح : الوجودان اما يختلفان فى الحقيقة فلا يلزم الاشتراك ، أو يتفقان فى المعنى فلا يلزم تساويهما فى الحقيقة لجواز أن يكون وقوع الوجود على الوجودين بالتشكيك .

ومنشأ الغلط أنه ظن أن لا واسطة بين الاشتراك اللفظى و المتواطى . وليس كذلك . وسند المنع هيهنا لا ينحصر فى تشكيك الوجود فانه يجوز أن يختلف الوجود ان فى الحقيقة و يكون قول الوجود عليهما بالتواطى كما اذا كان عرضاً عاما أو جنسا لكن لما كان الواقع هو التشكيك لم يذكر غيره .

واعلم أن هذا البحث من اوله الى آخره مبنى على كلية الوجود و تعدده . والحق أن المتعدد هوالموجود لاالوجود . م

(١) قوله « وذلك لان بين طرفى التضاد الواقع فى الالوان » هذا ليس تعليلا لخروج البياض عن حقيقى بياض الثلج و بياض العاج و ان كان ظاهره ذلك فان مـا ذكر من المهية و جزؤهـا لا تختلف؛ بل بيان للتمثيل .

وتقريره أن البياض اسم واحد واقع بمعنى واحد على البياضين ، ولا اسم لهما على التفصيل فان جميع الالوان الغير المتناهية بين طرفى التضاد الواقع فى الالوان لا اسم لها على التفصيل ، ويقع على كل جملة منها اسم واحد بمعنى واحد على التشكيك .

أوجواب لسؤال فانه لما ثبت أن البياض المقول على البياضين ليس طبيعة نوعية ولا جنسية تبين أن البياضين ليسا بمشتركين فى ذاتى فيكونان نوعين منفردين .

وكأن سايلا يقول : كل نوع ندركه وضع اسم بازائه كالانسان و الفرس والحمار و غير ذلك فلو كانا نوعين فلا بد أن يكون لكل منهما اسم على التفصيل .

فاجاب بان كل نوع لا يجب أن يكون له اسم فان بين طرفى التضاد أنواعا لانهاية لها و لايمكن أن يوضع لكل منها اسم . م

لها بالتفصيل . لاأقول : على ماهيّات الممكنات ؛ بل على وجودات تلك الماهيّات أعني أنّه أيضا يقع عليها وقوع لازم خارجيّ غير مقوّم .

وإذا تقرّر هذا فقد انحلّ إشكالات هذا الفاضل بأسرها . و ذلك لأنّ الوجود يقع على ماتحته بمعنى واحد كما ذهب إليه الحكماء . ولايلزم من ذلك تساوي ملزوماته الّتي هي وجود الواجب و وجودات الممكنات في الحقيقة لأنّ مختلفات الحقيقة قد تشترك في لازم واحد . وأنا أُوردهيهنا شبهه مفصّلة ، وأُشير إلى وجوه انحلالاتها :

أقول : فمن شبهه الّتي زعم أنّه أبطل بها قول الحكماء : أنّ إنيّة الواجب هى ماهيّته : قوله : لمّا ثبت أنّ الوجود مشترك فهو من حيث هو وجود يقتضى إمّا عروض الماهية، أولا عروضها ، أولا يقتضى شيئاً منهما : والأوّل والثاني يقتضيان تساوى الواجب والممكن في العروض و اللاعروض ، والثالث يقتضى احتياجهما معاً إلى سبب منفصل يجعل وجود أحدهما غيرعارض ووجودالآخر عارضا .

والجواب ماعرفته ممّا مرّ[1]. واعتبرالنور المشترك الواقع على الأنوار لابالتساوي مع أنّ نورالشمس يقتضى إبصار الأعشى بخلاف سائرالأنوار، وكذلك الحرارة المشتركة مع أنّ بعضها يقتضى استعداد الحياة أواستعدادتبدّل الصورة النوعيّة بخلاف سائرالحرارات وذلك لاختلاف ملزومات النور والحرارة بالماهيّة . و أيضاً لوكان الوجود متساوياً على

(١) قوله « والجواب ماعرفته مما مر» وهوأنا لانسلم أن الوجود من حيث هو لولم يقتض العروض و اللاعروض لاحتاج وجود الواجب و وجود الممكن إلى سبب منفصل ، وانما يكون كذلك لوكان وجود الواجب مساويا لوجود الممكن وهو ممنوع ؛ بل هما مختلفان فى الحقيقة. فلم لايجوز أن يكون وجود الواجب يقتضى لذاته اللاعروض ووجود الممكن يقتضى العروض كما فى النور ر والحرارة .

سلمنا المساواة لكن لايحتاج وجود الواجب الى سبب عدم العروض بل يكفى فيه عدم سبب العروض .

ولما كان فى هذا المنع الاخير ضعف لان احتياج الواجب الى العدم اشنع اشار الى أن الحق ماذكره أولا .

ويمكن أن يقال : هب أن اللاعروض محتاج الى سبب لكن لانسلم أنه محال نان من الجايزأن يكون الواجب محتاجا فى صفة عدمية الى سبب عدمى ، و المحال أن يحتاج فى ذاته او صفاته الحقيقية . م

ماظنّه لكان المحتاج إلى سبب يقتضي العروض هو الممكن. أمّا الواجب فلا يكون محتاجاً لأنّ عدم العروض لايحوج إلى وجود سبب بل يكفي فيه عدم سبب العروض. على أنّ الحقّ ما ذكرناه أوّلاً.

ومنها قوله: اتّفقت الحكماء على أنّ عقول البشر لاتدرك حقيقة الإله ـ تعالى ـ وعلى أنّها تدرك وجوده، وكيف والوجود عندهم أوّلي التصوّر فذلك يقتضي تغاير حقيقته ووجوده. لأنّ دليلهم الّذي عليه يعوّلون وبه يصولون قولهم: إنّا نعقل ماهيّة المثلّث مع الشكّ في وجوده، والمعلوم مغاير لما ليس بمعلوم. فهيهنا وجوده ـ تعالى ـ معلوم، وحقيقته غير معلومة. فوجوده مغاير لحقيقته. وإلّا فما الفرق.

والجواب: أنّ الحقيقة [١] الّتي لا تدركها العقول هي وجوده الخاصّ المخالف لسائر الوجودات بالهويّة الّذي هو المبدأ الأوّل للكلّ، والوجود الّذي تدركه هو الوجود المطلق الّذي هو لازم لذلك الوجود ولسائر الوجودات وهو أوّلي التصوّر وإدراك اللازم لا يقتضي إدراك الملزوم بالحقيقة وإلّا لوجب من إدراك الوجود إدراك جميع الوجودات الخاصّة. وكون حقيقته ـ تعالى ـ غير مدركة، وكون الوجود مدركا يقتضي مغايرة حقيقته ـ تعالى ـ للوجود المطلق المدرك لا لوجوده الخاصّ.

---

(١) قوله «والجواب ان الحقيقة» توجيهه ان يقال: ان أراد بقوله «وجوده المعقول» الوجود الخاص الذى هو نفس حقيقته فلا نسلم انه معقول، وان اراد به الوجود المطلق فممنوع؛ لكن لايلزم منه الا مغايرة الوجود المطلق لحقيقته لامغايرة الوجود الخاص.

فان قلت: المعقول من الوجود هو الكون وتخصيصه بالإضافة الى المحال. فالوجود الخاص الواجب انما يتخصص بالإضافة إلى مهيته، وايضا الوجود الخاص لوكان نفس حقيقته لايكون مفهوم الوجود الكون لان حقيقته ليست هي الكون الخاص، وحينئذ يكون قول الوجود على الوجود الخاص قولا بالاشتراك اللفظى.

فنقول: لانسلم ان تخصيص الوجود بالاضافة الى المحال، وانمايكون كذلك لولم يكن ذلك الوجود قائما بالذات وهو ممنوع. فان الوجود الواجب وجود خاص قايم بذاته. واما الثانى فلانسلم ان حقيقة الواجب ليس هو الكون الخاص فان الشيخ يصرح فيما بعد: أن الوجود مقوم للواجب عارض للممكن. م

ومنها قوله : لولم تكن حقيقة الواجب (١) إلّا مجرّد الوجود مع القيود السلبيّة الّتي لامدخل لها في علّية وجود الممكنات فإنّ العدم لايكون علّة للوجود ولا جزءاً منها لكان علّة الممكنات هو الوجود المساوى لوجود الممكنات .

والجواب : أنّ حقيقة الواجب ليست هى الوجود العامّ ؛ بل هى مجرّد وجوده الخاصّ به المخالف لسائر الوجودات بقيامه بالذات .

ومنها قوله : إنّهم اتّفقوا (٢) على أنّ الطبيعة النوعيّة يصحّ على كلّ فرد منها مايصحّ على سائر أفرادها كما ذكروا في إثبات هيولى الأفلاك ، و في إبطال مذهب ذيمقراطيس في الجسم الّذي لايتجزّىء ، وفي وجود كون الأبعاد الجسمانية في مادّة . وإذا ثبت ذلك فالوجود طبيعة نوعيّة لايجوز أن تختلف مقتضياتها أعنى العروض للماهيّة واللاعروض .

والجواب : أنّ الوجود ليس طبيعة نوعيّة . لأنّ الطبيعة تكون في الأشخاص على السواء ، ويقع عليها بالتواطيء . والوجود ليس كذلك .

ثمّ إنّه اعترض على قول الشيخ (٣) في هذا الفصل «لوكانت الماهيّة مقتضية لوجودها

---

(١) قوله « ومنها قوله لو لم يكن حقيقة الواجب » تقريره ان حقيقة الواجب لو كان نفس الوجود وهى علة الممكنات فعلة الممكنات اما ان يكون مجرد الوجود اوالوجود مع القيود السلبيه . والثانى باطل لان السلب لايصح ان يكون جزءاً من العلة . فيلزم ان يكون مبدء الممكنات مجرد الوجو فيكون ساير الوجودات مبادىء الممكنات وهو محال . م

(٢) قوله « ومنها قوله أنهم اتفقوا » تحريره أن الوجود عارض للمهيات الممكنه فيكون فى الواجب كذلك لان مقتضى الطبيعة النوعية لايختلف .

وصورة القياس أن يقال : لوكان الوجود عارضـا للمهية الممكنة كان فى الواجب كذلك لكن المقدم حق فالتالى مثله . م

(٣) قوله « ثم انه اعترض على قول الشيخ » قال الشيخ : لو كانت المهية علة لوجود لنفسها كانت متقدمة بالوجود على الوجود لان العلة متقدمة على المعلول .

قال الشارح نقلا عن الامام : لامعنى لتقدم العلة بالوجود الاتأثيرها . وحينئذ يكون معنى التالى أنها مؤثرة فى الوجود . وهو إعادة المقدم بعبارة اخرى .

وأجاب : بانالا نسلم أن معنى التقدم هو التأثير بل هو أمر مغاير له فان التقدم شرط التأثير والشرط مغاير للمشروط ، و لئن سلمنا أن التقدم هو التأثير لكن الدليل تام لان المهية لا يتصور

لكانت متقدّمة بالوجود على الوجود » بأن قال : لامعنى لتقدّم العلّة بالوجود إلّا تأثيرها . وحينئذ يكون التالي في المتّصلة المذكورة إعادة للمقدّم بعبارة أُخرى .

و الجواب : أنّا نعلم بالضرورة أنّ تأثير العلّة مشروط بتقدّمها في الوجود، والشيء لايكون مشروطا بنفسه . وأيضاً هب أنّ التقدّم هو التأثير لكنّ الماهية . لايتصوّر أن تؤثّر إلّا إذا كانت في الأعيان . وحينئذ يكون كونها في الأعيان أعنى وجودها شرطا في صدور وجودها أعنى كونها في الأعيان عنها . هذا خلف .

ثمّ قال : و كما كانت الماهيّة قابلة للوجود [1] مع أنّها غير متقدّمة بالوجود عليه

مؤثرة إلا اذا كانت فى الاعيان فكونها فى الاعيان شرط تأثيرها فى الوجود وهو كونها فى الاعيان فيكون كونها فى الاعيان مشروطا بكونها فى الاعيان و انه محال .

وهذا المنقول غير ماذكره الامام لان الامام استفسر فى قول الشيخ إن العلة متقدمة على المعلول. وقال : ان أردتم بتقدم العلة على المعلول كونها مؤثرة فحاصل قولكم ذلك أن العلة لايكون مؤثرة الا بعد وجودها. فهذا بعينها أعاده التالى لان معناه حينئذ أن المهية لا يكون مؤثرة فى الوجود الا باعتبار الوجود . وهو محل النزاع لان عندنا المهية علة للوجود بنفسها لا بالوجود ، و ان أردتم معنى آخر فبينوه فان التصديق بعد التصور . وعلى هذا لايتوجه كلام الشارح لان جواب الاستفسار لايكون بالمنع . ولوقال : ونحن نعلم بالضرورة أنه أمر وراء التأثير لانه مشروط بالتقدم . فلابدمن بيان ذلك الامر المغاير ولو بين كان هذا القول حشوالا فايدة فيه .

ثم الامام لم يقل : ان معنى تقدم العلة بالوجود هو التأثير بل معنى مجرد التقدم الذاتى وحينئذ يكون بين المقدم والتالى فرق لان معنى التالى أن المهية لايكون مؤثرة فى الوجود الا بعد الوجود والمقدم أن المهية مؤثرة فى الوجود ولاشك انه مغاير للمقدم .

على أن الامام لم يقل : ان التالى هو اعادة المقدم بعبارة اخرى ، بل قوله : إ العلة متقدمة بالوجود على المعلول اعادة التالى بعبارة اخرى . فاين هذا من ذاك .

والحق فى الجواب: أن المراد بالتقدم الذاتى هو الترتيب العقلى فان العقل يجزم بان العلة لابد أن يوجد أولا و بالذات ثم يصدر عنه شيء .

فحاصل سؤال الامام منع الملازمة وهو أنا لانسلم أن المهية لوكانت علة للوجود لكانت متقدمة عليه بالوجود . وانما يكون كذلك لوكان تأثيرها فى وجودها مشروطاً بالوجود وهوممنوع؛ بل تأثيرها بنفسها .

وجوابه ما نبهنا عليه من قبل : أن المراد بالمهية غير الوجود . وغير الوجود انما يكون مؤثراً فى الوجود بشرط الوجود . والعلم به ضرورى . م

(١) قوله « وكما كانت المهية قابلة للوجود » أورد الامام على ماذكره نقضين : تفصيلى وهو منع الملازة ، واجمالى وذلك بوجهين : أحدهما : لوصح ماذكرتموه لزم أن لاتكون المهية علة قابلة

كذلك تكون فاعلة له من غير تقدّم بالوجود .

والجواب : أنّ كلامه هذا مبنيّ على تصوّره أنّ للماهيّة ثبوتاً في الخارج دون وجودها ، ثمّ إنّ الوجود يحلّ فيها . وهو فاسد . لأنّ كون الماهيّة هو وجودها . و الماهيّة لا تتجرّد عن الوجود إلّا في العقل لابأن تكون في العقل منفكّة عن الوجود . فإنّ الكون في العقل أيضاً وجود عقلي كما أنّ الكون في الخارج وجود خارجيّ ؛ بل بأنّ العقل من شأنها أن يلاحظها وحدها من غير ملاحظة الوجود . وعدم اعتبار الشيء ليس باعتبارلعدمه . فإذن اتّصاف الماهيّة بالوجود أمر عقليّ ليس كاتّصال الجسم بالبياض فإنّ الماهيّة ليس لها وجودمنفرد ولعارضها المسمّى بالوجود وجود آخرحتّى يجتمعان اجتماع القابل والمقبول ؛ بل الماهيّة إذاكانت فكونها هووجودها . والحاصل أنّ الماهيّة إنّماتكون

للوجود لوجوب تقدم العلة بالوجود . و اللازم باطل .

والجواب أنه ان اريد بقوله : المهية الممكنة قابلة للوجود . أنها كذلك فى العقل فلانسلم أنها ليست بمتقدمة بل هى متقدمة بالوجود العقلى ضرورة أن المهية تتحقق فى العقل أولا ثم يعتبر الوجود الخارجى لها ، وان اريد أنها قابلة للوجود فى الخارج فلا نسلم ذلك وانما يكون قابلة فى الخارج لوكان للمهية وجود وللوجود وجود منفرد كما فى اتصاف الجسم بالبياض وهو ممنوع. هذا غاية توجيه الكلام فى هذا المقام .

الثانى النقض بماذكره الشيخ : ان مهية الشيء يجوزان يكون علة لصفتها. فان تلك المهية لايجوز ان يكون متقدمة على تلك الصفة بالوجود والالم يكن العلة نفس المهية فقط بل المهية الموجودة ولكنه جعل العلة نفس المهية .

فان قلت : اذا لم يكن العلة المهية مع الوجود وكل مالا يكون مع الوجود كان معدوماً يلزم ان يكون المهية مؤثرة فى حال عدمها . فنقول : لا يلزم من عدم اعتبار الوجود فى العلية اعتبار العدم بل العلة المهية من حيث هى هى فقوله : ولايلزم من ذلك كونها معدومة . أشارة الى هذا السؤال و الجواب .

وأجاب : بان المراد من علية المهية من حيث هى ليس أن الوجود لا دخل له فى عليتها بل المراد أن المهية علة فى الوجودين: العقلى و الخارجى فلايعتبر فى عليتها أحد الوجودين على التعيين كالانقسام بمتساويين للزوجية فان الزوجية تقتضيه سواء فى العقل أو فى الخارج فلا يعتبر فى ذلك اقتضاء أحدهما . مع أنا نعلم بالضرورة أنها مالم يتحقق فى العقل أو فى الخارج يستحيل اقتضائها له . فالمهية تقتضى شيئا تارة بشرط الوجود الخارجى ، واخرى بشرط الوجود الذهنى ، واخرى لا بشرط أحدهما ، بل مع كل منهما وهو اقتضاء المهية . م

قابلة للموجود عند وجودها في العقل فقط ولا يمكن أن تكون فاعلة لصفة خارجيّة عند وجودها في العقل فقط .

ثمّ قال : ذكر الشيخ في هذا الفصل : أنّ الماهيّة تكون علّة لصفتها و ذلك يقتضى كونها مؤثّرة من غير اقترانها بالوجود . لأنّها لو اقترنت به لم تكن وحدها علّة بل مع الوجود . ولايلزم من ذلك كونها معدومة ؛ بل إنّما تكون مؤثّرة من حيث هي هي لامن حيث هي موجودة أو معدومة .

والجواب : أنّ عدم اعتبار الوجود مع الماهيّة عند اقتضائها صفة لايقتضى انفكاكها عن الوجود حال الإقتضاء فإنّ انفكاكها عن الوجود و هي هي محال فضلا عن أن تكون مؤثّرة . فإذن لايتصوّر كونها مؤثّرة في الوجود الّذي لاينفكّ حالة التأثير عنه . فهذا بيان فساد الرأى الّذى ذهب إليه هذا الفاضل . وهذه المباحث و إن كانت مؤدّية إلى الإطناب غير متعلّقة بمتن الكتاب في هذا الموضع ؛ لكن لمّا طال كلام هذا الرجل في هذه المسئلة الّتي هى أعظم المسائل الإلهيّة شأناً في هذا الكتاب وفي سائر كتبه كان التنبيه على مزالّ أقدامه واجبا لئلاّ يفسد عقائد المبتدئين باقتفاء أثره .

☆(إشارة)☆

☆(واجب الوجود المتعيّن [(١)])☆ .

هذا الفصل يشتمل على تقرير البرهان على توحيد واجب الوجود . و تقريره أنّ

---

(١) قوله « اشارة : واجب الوجود المتعين » واجب الوجود متعين لانـه لولم يكن متعيناً لم يكن موجوداً وقد ثبت فى البرهان أنه موجود . فقوله « مالم يتعين لم يكن علة لغيره » أكثر المقدمات فيه مستدرك . وذلك واضح . ثم ان تعينه اما لكونه واجب الوجود أو لغيره . و الاول يستلزم المطلوب لانه ان كان تعينه لكونه واجب الوجود فأينما وجد واجب الوجود وجد ذلك التعين فيلزم انحصار واجب الوجود فيه .

والثانى يقتضى أن يكون واجب الوجود المتعين معلولا لغيره لان معنى واجب الوجود اما ان يكون لازما لتعينه ، أوعارضا ، اومعروضا له ، او ملزوما . والكل محال . هذا توجيه الشارح .

وفيه نظر : لان تعينه لوكان لغيره يكون واجب الوجود محتاجا فى تعينه الى غيره فيلزم أن يكون واجب الوجود المتعين معلولا لغيره . وهذا لاحاجة له الى دليل . ولواستدل بقوله : لانه ان كان لازما لتعينه . كان تلك المقدمة مستدركة فى البيان اذ يكفى أن يقال : لو لم يكن تعنيه لكونه

واجب الوجود مالم يتعيّن لم يكن علّة لغيره لأنّ الشيء الغيرالمتعيّن لايوجد في الخارج. وما لايوجد في الخارج يمتنع أن يكون موجداً لغيره . ثمّ إنّ تعيّنه إمّا أن يكون هو لكونه واجب الوجود لاغير ، أولا يكون لذلك ؛ بل يكون لأمرغير كونه واجب الوجود . أمّا القسم الأوّل فيقتضى أن لايكون واجب الوجود غير ذلك المتعيّن . وهو المطلوب . وإليه أشار الشيخ بقوله :

واجب الوجود بل لغيره لكان معنى واجب الوجود امالازما لتعينه اوعارضا له اومعروضا له اوملزوما. والكل محال . ثم لوجرينا على هذا الاستدلال فقول الشارح : والكل محال. بعيد عن التقريب اذ التقريب أن يقال : وايًا ماكان يلزم ان يكون و اجب الوجود المتعين معلولا لغيره ، وكذلك قول الشيخ : ان كان معنى الواجب لازما كان الوجود لازما لمهية غيره اوصفة وذلك محال . لايناسب التقريب ، و ايضا قد استعمل تلك المقدمة فى ذلك الاستدلال فى ثلاثة مواضع اخر : اما اولا و ثانيا فحيث بين ان القسم الثالث يقتضى كون واجب الوجود المتعين معلولا لما جعله متعينا و ان طبيعة وجود الواجب لوتخصصت بعين ذلك التعين لزم ان يكون وجود الواجب المتخصص معلولا لعلة ذلك التعين، و اما ثالثا ففى القسم الرابع حيث قال : انه يقتضى كون الواجب معلولا للغير . فلو احتاج تلك المقدمة ثمة الى دليل فكيف صارت فى هذه المواضع بينة بنفسها .

و الصواب ان يقال : اراد الشيخ ان يستدل على استحالة كون التعين بغير واجب الوجود بدليلين :

احدهما: انه يستلزم كون واجب الوجود المتعين معلولا للغير. وهو محال .

والثاني: انه لو كان تعينه لغير واجب الوجود لكان معنى واجب الوجود لازما لتعينه او عارضا او معروضا او ملزوما والكل محال .

وحينئذ يوجه الكلام؛ لكن لابد من واو العطف فى قوله « لانه لوكان واجب الوجود لازما » حتى يكون دليلا آخر . ويحتمل انها سقطت من قلم الشيخ اوقلم الناسخ .

ومما يدل على ذلك دلالة واضحة اقتصار الشيخ فى مواضع من كتاب الشفاء على الدليل الاول من غير تعرض لبيان التلازم والتعارض :

منها ماقاله فى ثامنة الالهيات : الواحد مما هو واجب الوجود يكون ما هو به هو وهو ذاته و معناه اما ان يكون مقصوراً عليه لذات ذلك المعنى، اولعلة. مثلا لوكان الشيء الواجب الوجود هو هذا الانسان فلا يخلو اما ان يكون هو هذا الانسان للانسانية و لانه انسان، اولايكون . فان كان لانه انسان هو هذا فالانسانية يقتضى أن يكون هو هذا فقط و ان وجدت لغيره . فما اقتضت الانسانية أن يكون هو هذا بل انما صار هذا هذا لامر غير الانسانية . فكذلك الحال فى حقيقة واجب الوجود فانها ان كانت لاجل نفسها هى هذا المعين لاستحال أن يكون تلك الحقيقة لغيره فيكون تلك الحقيقة ليست الاهذا، وان كان تحقق هذا المعنى لهذا المعين لاعن ذاته بل عن غيره و انما هو هو

☆(إن كان تعيّنه ذلك لأنّه واجب الوجود فلاواجب وجود غيره)☆

وأمّا القسم الثاني فيقتضى أن يكون واجب الوجود المتعيّن معلولا لغيره لأنّ معنى واجب الوجود لايخلو من أن يكون إمّا لازما لتعيّنه . أوعارضا له ، أومعروضاله ، أو ملزوماً له . وهذه هى الأقسام الأربعة المذكورة . و كلّها محال .

و إلى هذا القسم أشار بقوله :

☆(وإن لم تكن تعيّنه لذلك بل لأمرآخر فهو معلول)☆

ثمّ شرع في تفصيل الأقسام : فبيّن أنّ القسم الأوّل وهو أن يكون معنى واجب

لانه هذا المعين فيكون وجوده الخاص له مستفاداً من غيره فلايكون واجب الوجود . هذا خلف . فاذن حقيقة واجب الوجود لواجب الوجود الواحد فقط . هذاكلام الشيخ بعبارته من غير تغيير و هو مصرح بما ذكرنا .

و نقول فى بيان استحالة الاقسام الاربعة فىالدليل الثانى على محاذاة متنالكتاب :

أما إذا كان معنى واجب الوجود لازما لتعينه فلانه يلزمأن يكون الوجود معلولا للتعين . وهو إما مهية واجب الوجود ، أوصفته . فيكون وجوده معلولا لمهيته أوصفته . وانه محال .

وأما اذا كان عارضا فلان العارض المفارق يحتاج الى علة غيرالمعروض. واليه أشاربقوله: اولى بان يكون علة .

وأما اذا كان التعين عارضاللوجود الواجب فلان عروض التعين لعلة بالضرورة ولابد أن يكون محل التعين وهو الوجود متخصصا . فتخصصه انكان بعين ذلك التعين يكون علة ذلك التعين علة لخصوصية ذات الواجب وهومحال ، وان كان بتعين آخر سابق فالكلام فيه كما فى ذلك التعين أن محله يكون متخصصا .

وأما اذا كان التعين لازما للوجود الواجب وهو باقى الاقسام فهو محال . لان التعين حينئذ يكون معلولاللوجودالواجب والمقدر خلافه .

ولنشرح بعد هذاكلام الشارح ليتضح مافيه من الخلل : فقوله « و اعلم أنا بينا أن اللزوم لا يتحقق» بيانللشرطية القايلة: انكانواجبالوجود لازما لتعينهكان الوجود لازما لمهية غيرهأوصفة . وتوجيهه على ما قالأناللزوم لايتحقق الا اذاكان أحدهما علة للاخر ، اوكانا معلولين لعلةواحدة . وهيهنا لاجايز أن يكونا معلولينوالالزم أنيكون وجود الواجب معلولا لغيره ، ولا أنيكون وجود الواجب علة للتعين لانه القسم الاول . فتعين أن يكون وجود الواجب معلولا للتعين . و التعين اما نفس مهية الواجب أوصفة من صفاته.فيلزم أن يكون وجود الواجب معلولالمهيتهأولصفةمنصفاته . وقد تقرر فىالمقدمة الثانية السابقة أنه محال ؛ لكنه قررذلك بانابينا أن اللزوم يستدعى أنيكون الملزوم أوجزء منه علة أومعلولا مساويا للازم أو لجزء منه،أوكانا معلولى علة واحدة . وعلىذلك

الوجود لازما لتعيّنه المعلول لغيره محال . لأنّ المتعيّن إمّا أن يكون ماهيّة ، أو صفة للماهية . وعلى التقديرين يلزم من كون الوجود الواجب لازما له كون الوجود بسبب الماهيّة أو بسبب صفة أُخرى لها . وقد تقرّر بطلان ذلك في الفصل المتقدّم .

وذلك معنى قوله :

☆(لأنّه إن كان واجب الوجود لازماً لتعيّنه كان الوجود لازماً لماهيةٍ غيره ، أوصفة . وذلك محال)☆

وأعلم أنّا بيّنا أنّ اللزوم لا يتحقّق إلّا إذا كان الملزوم أوجزءٌ منه علّة ، أومعلولا مساوياً للازم أولجزءٍ منه ، أوكانا معلولى علّة واحدة . وعلى تقدير كون الوجود الواجب لازماً للتعيّن لا يمكن أن تكون علّة له وإلّا لافعادالقسم الأوّل ، وعلى التقديرين الأخيرين

التقدير لايمكن أن يكون وجود الواجب علة للتعين فهو اما معلول له أوهما معلولان . وأياماكان يكون الوجود الواجب معلولا: أما على تقدير أن يكونا معلولين فظاهر، واما على تقدير أن يكون الوجود الواجب معلولا للتعين فلان الوجود معلول للتعين والتقدير أن التعين معلول للغير فيكون وجود الواجب معلولا للغير. وانه محال .

وهيهنا نظر من وجوه :

أحدها: انه لا تقريب فيه لانه حاول بيان الملازمة وهى أنه يلزم من كون الوجود الواجب لازما للتعين كون الوجود بسبب مهيته اوصفة . وهذا لايتبين باستحالة كون الوجود الواجب معلولا . فالاولى فى بيان الملازمة ماذكرناه .

والوجه الثانى: أن الثابت فيما سبق هو أن التلازم بين الطرفين يستدعى علية أحدهما للاخر، أو كانا معلولين لعلة رابطة . والمقدر هيهنا ليس الا ان وجود الواجب لازم للتعين مطلقا لانه لازم مساو . ويمكن أن يقال : الدليل المذكور ثمة قايم فى مطلق اللزوم فانه لولم يكن أحدهما من الملزوم واللازم علة للاخر، ولم يكونا معلولى علة لم يكن لشىء منهما احتياج فى الوجود الى الاخر، وكان كل منهما بحيث يصح انفراده عن الاخر فلايكون بينهما لزوم اصلا ؛ لكن هذا الدليل لوصح لدل على انحصار حال اللازم والملزوم فى علية احدهما للاخر . واما على معلوليتهما لثالث أوعلى علية جزء الملزوم اواللازم او على مساواة اللازم فلا . وليت شعرى لم ردد بين الملزوم وجزئه، واللازم وجزئه ، وقيد المعلول بالمساواة . ولادخل لشىء منها فى الاستدلال .

فنقول : شرط فى اللزوم احد الامور التسعة لان الشرط اما علية احدهما ، او معلوليتهما . و على التقدير الاول احدهما اما الملزوم اوجزئه ، او اللازم أوجزئه وعلى التقادير الاربعة اما ان يكون علة اومعلولا . والدليل دال على علية الملزوم للازم، اوعلى العكس . فباقى الاقسام مستدرك .

يكون معلولا . وهو محال . ثمّ إنّه بيّن أنّ القسم الثاني وهو أن يكون الوجود الواجب عارضا لتعيّنه المعلول لغيره أولى بأن يكون محالاً . لأنّ عروض ذلك الوجود للتعيّن يقتضى الافتقار إلى سبب يقتضى العروض ، والتعيّن معلول أيضاً لغيره . فإذن تضاعف الافتقار إلى الغير .

وذلك معنى قوله :

☆(وإن كان عارضا فهو أولى بأن يكون لعلّة)☆

ثمّ أشار إلى القسم الثالث وهو أن يكون التعيّن المعلول للغير عارضا للوجود الواجب بقوله :

☆(وإن كان مايتعيّن به عارضا لذلك)☆

و بيّن أنّ هدا القسم أيضاً محال . لأنّه يقتضى كون الواجب الوجود المتعيّن معلولاً لما جعله متعيّناً بذلك التعيّن .

و إليه أشاربقوله :

الوجه الثالث:ان الملزرم وان ساعدنا على اقتضائه علية لايقتضى الاعلية فى الجملة؛لكن القسم الاول مايكون واجب الوجود علة مستقلة للتعين فلايلزم من كون واجب الوجود لازما للتعين وعلة له ان يكون علة مستقلة فلايعود القسم الاول .

الوجه الرابع : ان المقدرلزوم معنى واجب الوجود للتعين واللازم منه كون معنى واجب الوجود معلولا للتعين لاكون الوجود معلولا له حتى يكون معلولا لمهيته اوصفة . و جوابه : انه مبنى على ان الوجود عين الواجب وليس الكلام الا ان الواجب موجود وهو عين الوجود وكل موجود متعين بالضرورة فيكون واجب الوجود وجوداً متعيا . فاما ان يكون تعينه لذاته فلا واجب وجود الاهو ، وإما ان يكون تعينه لغيره فيكون الواجب فى تعينه محتاجا إلى غيره وإنه محال ، و ايضا اذا قيس التعين إلى واجب الوجود يفرض فيه الاقسام الاربعة . والكل محال .

فان قلت : هذه الاقسام الاربعة كما يفرض على هذا التقدير يفرض ايضا على التقدير الاول اعنى ما إذا كان تعينه لذاته. فيلزم ان لايوجد الواجب .

فنقول : إذا كان تعينه لغيره كان هناك امران : وجود الواجب، والتعين . لان وجود الواجب ليس لعلة، والتعين لعلة. فهما غيران يفرض بينهما التلازم و التعارض بخلاف ما إذا كان تعينه لذاته فلايلزم ان يكون هناك تعين مغاير لذاته فلا يفرضان بينهما .

فان قلت : لانسلم ان واجب الوجود لوكان تعينه لذاته انحصرفى ذلك المتعين و انما يكون كذلك لوكان واجب الوجود ذاتا واحدة وهو ممنوع لجواز ان يكون عرضا عاما او طبيعة جنسية

☆(فهو لعلّة) ☆

ثمّ أكّد بيان استحالته بمعنى آخر (١) و هو أنّ التعيّن لا يمكن أن يكون عارضا للوجود الواجب من حيث هو طبيعة عامّة . فإذن يكون عارضا له من حيث هو طبيعة غير عامّة.وحينئذ لا يخلو إمّا أن يكون تخصيص تلك الطبيعة المعروضة للتعيّن بعين ذلك التعيّن العارض لها ، أو يكون بسبب تعيّن آخر خصّصها أوّلاً ثمّ عرض لها التعيّن الأوّل بعد تخصّصها . و هذان قسمان :

القسم الأوّل أنّ التعيّن المعلول قدعرض للوجودالواجب من حيث هو طبيعة لا خاصّة ولا عامّة بذاتها ، ثمّ إنّها قد تخصّصت بعين ذلك التعيّن المعلول . و هو محال . لإنّه يقتضى أن يكون الوجود الواجب المتخصّص معلولاً لعلّة ذلك التعيّن .

وإليه أشار بقوله :

☆(فإن كان ذلك وما يتعيّن به ماهيّة واحدة [ماهيتّه واحداًخ]فتلك العلّة علّة لخصوصيّته الذاتية يجب وجوده . [لخصوصيّة مالذاته بحسب وجوده خ]وهذا محال)☆

ولفظة ذلك إشارة إلى ماتعيّن بهالمذكور قبله . وتقدير الكلام هكذا : فإن كان

فيكون تحته انواع وكل نوع يقتضى لذاته تعينا فيلزم انحصاركل نوع فى شخص لاانحصار واجب الوجود فى شخص .

اجيب عنه : بانواجب الوجود لما كان عين الوجود فلوكان له انواع لكان له حقايق مختلفة فيكون الوجود مشتركا اشتراكا لفظيا و هو باطل .

وفيهضعف : لانواجب الوجود ليس عين الوجود المطلق بل عين الوجود الخاص . وغايةمافى الباب انيكون للموجودات الخاصة حقايق مختلفه فلايلزم اشتراك مطلق الوجود لفظا .

والحقفىالجواب ماذكرهالشيخ فىالشفاء : ان واجب الوجود ليسالامجرد الوجود ولااختلاف فى مجردالوجود . نعم الوجود المقارن للمهيات يختلف بحسب اختلاف اضافته اليها ، واما محض الوجود فهوفىنفسهلااختلاففيه حقيقة . م

(١) قوله « ثم اكدبيان استحالته بمعنى آخر » حمل الكلام هيهنا على دلالتين : علىاستحالة كونالتعين عارضاً لوجود الواجبلكن الفاء فى قوله «فان كانذلك و مايتعين » مهية واحدة»مما يأباه لان أحد الدليلين لايترتبعلىالاخر . وقدمر ايضا ان الدلالة الاولىليست بجيدة .فالاولى ان يجعل الكلام هيهنا دليلا واحد اكماقررناه .

مايتعيّن به الوجود الواجب وماتعيّن به الماهيّة الخاصّة المعروضة لذلك التعيّن واحداً فتلك العلّة أى علّة التعيّن المذكور علّة لخصوصيّة الوجود الواجب .

والقسم الثاني أن يكون التعيّن المعلول قد عرض للوجود الواجب من حيث هو طبيعة خاصّة بعدأن تخصّصت بتعيّن آخر سابق . و هو محال . لأنّ الكلام في ذلك التعيّن كالكلام في التعيّن المعلول المذكور .

وإلى ذلك أشار بقوله :

☆(وإن كان عروضه بعد تعيّن أوّل سابق . فكلامنا في ذلك)☆

وبقى من الأقسام الأربعه قسم واحد وهو أن يكون التعيّن المذكور لازما للوجود الواجب مع كونه معلولا لغيره . وهوأيضاً محال . لأنّه يقتضى كون واجب الوجود واحداً معلولا للغير .

وإليه أشار بقوله :

☆(وباقى الأقسام محال)☆

ولمّا تبيّن استحالة الأقسام الأربعة بأسرها تبيّن استحالة القسم الثاني المنقسم

و تقريره على محاذاة الشرح أن يقال : لوكان التعين عارضا للوجود الواجب لكان عروضه لعلة فمعروضه اما ان يكون وجودا عاماً أووجودا خاصا لاسبيل الى الاول والالكان الوجودعاما متعينا و هو محال . فتعين أن يكون خاصا . فاختصاصه اما ان يكون بذلك التعين فيكون علة ذلك التعين علة لخصوصية ذلك الوجود فيكون الواجب المتخصص معلولا و انه محال ، واما ان يكون بتعين آخر سابق فيعود الكلام فيه . وقوله «من حيث هو طبيعة لاعامة ولاخاصة» إشارة إلى ان قوله «فاذن يكون عارضا له من حيث هو طبيعة غير عامة » لايريد به ما يعتبر فيه عدم العموم بل ما ؛ لايعتبر فيه العموم حتى اذاعرض له التعين صار مخصوصا ، وقوله « ولفظة ذلك اشارة الى ما يتعين به » اى اشارة الى قول الشيخ مايتعين به فى قوله «وان كان ما يتعين به عارضا» و بالجملة اشارة الى التعين العارض ، وقوله المذكور مجرور صفة لما يتعين به ، والضمير فى قبله راجع الى قوله « فان كان ذلك » و قوله « علة لخصوصية الوجود الواجب اشارة الى ان ما فى قول الشيخ « لخصوصية مالذاته يجب وجوده» موصولة ولذا يتعلق بقوله يجب وجوده اى بخصوصيته الذى يجب وجوده لذاته وهوالوجود الواجب .م

إلى هذه الأربعة من القسمين الأوّلين . فتعيّن صحّة القسم الأوّل منهما و هو كون واجب الوجود واحداً . وهو المطلوب .

والفاضل الشارح [1] جعل قوله : «واجب الوجود المتعيّن» إلى قوله : «فلاواجب وجود غيره» أحد الأقسام الأربعة . و هو كون التعيّن لازماً لواجب الوجود . و قوله : «وإن لم يكن تعيّنه لذلك ؛ بل لأمر آخر فهو معلول» قسما ثانياً منها و هو كون التعيّن عارضا له . وأورد قوله : «لأنّه إن كان واجب الوجود لازماً لتعيّنه» هكذا : وإن كان واجب الوجود لازماً لتعيّنه . وجعل ذلك إلى قوله : «أوصفة وذلك محال» قسما ثالثاً وهو كون واجب الوجود لازماً للتعيّن . وقوله : «وإن كان عارضافهوأولى بأن يكون لعلّة» رابع الأقسام وهو كونه عارضا للتعيّن . قال : وعند هذا قدتمّ فساد الأقسام الثلاثة الأخيرة وبه صحّ القسم الأوّل وتمّ الدليل . ثمّ جعل قوله : «وإن كان ماتعيّن به عارضاً لذلك» إلى قوله : «فكلامنا في ذلك» تكراراً للقسم الثاني مع مزيد بيان لبطلانه . و

---

(١) قوله «والفاضل الشارح» قال الامام فى تقرير ماذكره الشيخ : لو وجد واجبا الوجود كان كل واحد منهما مخالفا للاخر فى تعينهو مشاركا له فى وجوب وجوده ، وما به الاشتراكمغاير لمابه الاختلاف ، وكل منهما مركب من الوجوب و التعين وعند ذلك يفرض الاقسام الاربعة التى فى المقدمة الاولى :

احدها ان يكون التعين لازما للوجوب . فأينما حصل الوجوب حصل ذلك التعين فيكون واجب الوجود واحدا لاكثيراً ، واليه اشار واجب الوجود المتعين ان كان تعينه ذلك لانهواجب الوجود فلاواجب وجود غيره .

القسم الثانى : ان يكون التعين عارضا للوجوب فكل عارض مفارق لابدله من علة فيلزمافتقار كل من الواجبين فى تعينه الىعلة منفصلة.وهذا يقتضى امكانهما . واليهاشار بقوله «وانلميكنتعينه لذلك بل لامر آخر فهو معلول»

القسم الثالث : ان يكون الوجوب لازما للتعين و هو باطل لما تقرر فى المقدمة الثانية فان وجوب الوجود لوكان لازما لمهية اخرى لكان معلولالتلك المهية فتقدم تلك المهية بالوجود علىالوجود ، وبالوجوب علىالوجوب و اليه اشار بقوله «لانه ان كان واجبالوجود لازمالتعينه كان الوجود لازما لمهية غيره أوصفة و ذلك محال»

القسم الرابع:ان يكون الوجوب عارضا للتعين فيلزم احتياج كل من الواجبين فىوجوبه الى سبب منفصل و هو محال . و اليه اشار بقوله «ولوكان عارضا فهو اولى بان يكون لعلة» وعند

لم يبق هناك قسم يحمل عليه قوله : « وباقي الأقسام محال» ولا اشتباه في أنّ ماذكرناه أشدّ انطباقا على متن كلامه . والله أعلم بالصواب .

والفاضل الشارح ذكر أيضاً أنّ هذه الحجّة مبتنية على كون كلّ واحد من وجوب الوجود والتعيّن أمراً ثبوتيّاً حتّى يصحّ عليهما التلازم والتعارض . ولو كان أحدهما أو كلاهما سلبيّاً لما صحّ ذلك . فسقط أصل الدليل .

ثمّ أطنب الكلام في الاحتجاج على كونهما سلبيّين بحجج عناديّة ، و إبطال استدلالات أوردها على إثباتهما كذلك .

و الحقّ أنّ الوجوب و الإمكان و الامتناع أوصاف اعتباريّة عقليّة حكمها في

هذا الكلام تم فساد الاقسام ، و به يتم الدلالة ، واما قوله بعد ذلك « و ان كان مايتعين به عارضا لذلك فهو علة » فهو زيادة لبيان بطلان القسم الثانى فان الذى جعلناه علة للتعين فاما ان يكون علة لتعينه الذى به صارت مهية مشخصة فحينئذ يكون تلك العلة علة لخصوصية مالذاته يجب وجوده و انه محال ، و اما ان يكون علة لتعين آخر بعد التعين السابق فكلامنا فى ذلك التعين السابق . وباقى الاقسام محال هذا توجيه الامام .

ونقل الشارح انه قال فى آخر الدلالة: وعند هذا يتم فساد الاقسام الثلاثة الاخر و به صح القسم الاول . و هو نقل لايساعد توجيهه عليه . لانه قرر الاقسام الاربعة على تقدير الواجبين فلايكون القسم الاول صحيحا بل خلفا .

اللهم الا ان يقال : هذا نقل كلامه على تقدير اصلاحه . فان فى توجيه ذلك نظر من وجهين :

احدهما: ان تقدير الواجبين لاينطبق على كلام الشيخ فانه لم يفرض الكلام الا فى واجب الوجود الواحد .

والاخر: أن المقدمة القايلة :كل واحد من الواجبين مركب مما به الاشتراك ومابه الا ختلاف. مستدرك لتمام الدلالة بدونها . فغير الشارح تقرير دلالته بان حذف هذه المقدمة ، وفرض الكلام فى الواجب الواحد فقال : واجب الوجود المتعين إما أن يكون تعينه لازما لوجوب وجوده أو عارضا أو وجوبه لازما أو عارضا و الاقسام الثلاثة الاخيرة باطلة فصح القسم الاول ثم اشار الى انه مع هذا الاصلاح لاينطبق مع المتن .

أما أولا فلان توجيهه انما يتم لوكان فى المتن: وان كان واجب الوجود لازما لتعينه . و ليس كذلك ؛ بل مافى المتن : لانه ان كان واجب الوجود . الى آخره .

و أما ثانيا فلانه لم يبق هناك قسم يحمل عليه . و باقى الاقسام محال .

ثم اعترض بان الوجوب والتعين وصفان سلبيان فلايلزم من اشتراكهما فى الوجوب و اختلافهما

الثبوت والانتفاء واحد ، والاشتغال بذلك هيهنا ليس بنافع ولا ضارّ لأنّ الشيخ لم يتكلّم في وجوب الوجود ؛ بل تكلّم في واجب الوجود الّذي لا يمكن أن يقال أنّه سلبيّ ، وأمّا التعيّن فلا شكّ في أنّ الطبيعة الواحدة لا يمكن أن تتكثّر بنفسها من حيث هي واحدة ؛ بل يجب إذا تكثّرت أن تتكثّر بأمر ينضاف إليها ، و سيجيء بيان تكثّرها في الفصل الّذي يلي هذا الفصل .

وقول الفاضل الشارح : التعيّنات لو كانت ثبوتيّة لاشتركت في كونها تعيّناً و اختلفت بتعيّنات أُخر غيرها . ليس بشيء . لأنّ تعيّنات الأشخاص [١] من حيث تعلّقها بالمتعيّنات لا تشترك في شيء ، ومن حيث تشترك في شيء فليست بتعيّنات .

وقوله : انضمام التعيّن إلى طبيعة مايحتاج إلى كون تلك الطبيعة متعيّنة بتعيّن آخر. ليس بشيء أيضاً . لأنّ الطبائع تتعيّن بالفصول كالأنواع المركّبة من الأجناس و الفصول ، أو بأنفسها كالأنواع البسيطة ، ثمّ هي من حيث كونها طبيعة تصلح لأن تكون

في التعين وقوع الكثرة في ذات كل واحد منهما . فان كل بسيطين يشتركان في سلب ماعداهما عنهما مع عدم الكثرة .

ثم سأل نفسه قايلا : هب أن الوجود والتعين سلبيان لكن لابد أن يكون بين الوجوب والتعين ملازمة . فاما أن يكون الملزوم هو الوجوب أو التعين ، أو يعود الالزام .

أجاب : بان الامر السلبي عدم صرف و نفي محض فكيف يعقل فيه ماذكرتم .

و أنت خبير بان السؤال الاول انما يرد على المقدمة المستدركة ، و في السؤال الثاني تغيير الدليل الى الاصلاح المذكور .

قال الشارح: الوجوب و ان كان أمراً اعتباريا الا أن الكلام ليس فيه ، بل في الوجود الواجب وهو ليس بسلبي ، و أما التعين فهو ثبوتي لان الطبيعة اذا تكثرت في الخارج فلايخلو اما أن يكون تكثرها لذاتها و هو محال لان مقتضى الطبيعة النوعية لايختلف ، أو لامور غيرها ينضاف اليها فهي التعينات فيكون لها وجود في الخارج . و أيضا اذا وجدت الطبيعة في الخارج فاما أن يكون الموجود مجرد الطبيعة أو هي مع أمر آخر . والاول محال والا لم يصح عليها التعدد لانها لو تعددت وهي هي تكون موجودة بعينها في موارد متعددة على أحوال متضادة و انه محال بالضرورة . م

(١) قوله «لان تعينات الاشخاص» لاشك أن مفهوم التعين وهو مايتميز به الشيء ذهنا و خارجا مشترك بين التعينات اشتراك العارض بين المعروضات لا اشتراك النوع بين أفراده. فتعينات الاشخاص من حيث تعلقها بالمتعينات لايشترك في شيء أي في ذاتي فان كل تعين فهو بهويته مغاير لتعين آخر فانها لو اشترك في ذاتي لم يكن تعينات . م

عامّة عقليّة ، ولأن تكون خاصّة شخصيّة . فكما بانضياف معنى العموم إليها تصير عامّة كذلك بانضياف التعيّنات إليها تصير أشخاصاً ولا تحتاج إلى تعيّن آخر. ولو كان التعيّن بالفرض [١] أمراً سلبيّاً لما كان عدم الشيء مطلقاً كما ظنّه هذا الفاضل ؛ بل كان شيئاً عدميّاً . وأمثال هذه الأعدام تصلح لأن تصير فصولاً فضلا عن أن تكون عوارض . والكلام في تحقّق هذه الاُمور و أمثالها يستدعى طولا لا يليق أن يورد في أثناء مالا يتعلّق بها على طريق الحشو .

وأمّا قوله : الواجب يساوي الممكنات [٢] في الوجود و يباينها بتعيّن فتتركّب ماهيّته . فليس أيضاً بشيء . لأن الوجود الغير العارض لماهيّة يباين الوجود العارض للماهيّات

---

(١) قوله « ولو كان التعين بالفرض » هذا كلام على جواب الامام عن السؤال الثانى . و تقريره أن يقال : هب أن التعين و الوجوب أمر ان عدميان لكنهما ليسا عدماً محضا حتى لايصح عليهما التعارض و التلازم . ففرق بين العدمى والعدم ، والامور العدمية يصح أن يكون فصلا لامور موجودة كما يقال : الانسان حيوان ناطق مائت . فالمائت عدمى . فبالاولى جواز أن تكون عارضة له أو لازمة .

لايقال : المراد من العدم المحض انه معدوم فى الخارج والمعدوم فى الخارج لايصح أن يكون عارضا أو لازما .

لانا نقول : كل مهية يلزمها سلب اعتبارها ، و يعرضها سلب بعض أحوالها المفارقة . ولاشك أن ما ذكره الامام مندفع بهذا القدر لكن الحجة لايتم على هذا التقدير لان اتمامها يتوقف على احتياجهما الى العلة ، و ان كانا عدمين فكيف يحتاجان الى العلة . م

(٢) قوله « الواجب يساوى الممكنات» هذا نقض أورده الامام على الدليل حسب توجيهه . و هو انه لوتم الدليل لزم أن لا يكون الواجب موجودا لانه لو وجد الواجب لكان مشاركا لساير الموجودات فى الوجود مخالفا فى التعين ، وما به الاشتراك غير ما به الامتياز فيكون ذات الواجب مركبا مما به الاشتراك وما به الامتياز، وحينئذ ان كان بينهما ملازمة فان كان الملزوم هو الوجود يكون ذلك التعين لازما لكل وجود فيلزم انحصار كل وجود فى ذلك التعين . هذا خلف وسفسطة ، واما بالعكس فيكون الوجود لازما و معلولا و يعود المحال ، و ان لم يكن بينهما ملازمة عادت المحالات .

واجاب الشارح بانا لانسلم لزوم التركيب مما به الاشتراك وما به الامتياز فان امتياز وجود الواجب عن ساير الوجودات بعدم عروض المهية الذى لايستلزم تركبه الا فى العبارة فانه أمر واحد الذات يعبر عنه بلفظ مركب و هو الوجود الغير العارض للمهية . و كأنه منع لزوم التركيب و أسنده الى أنه انما يلزم لو كان ما به الاشتراك وما به الامتياز ذاتيا .

ثم كأن سايلا قال : لابد أن يكون ما به الامتياز ذاتيا له فانه لو كان عارضا له لزم أن يكون الواجب

باللاعروض الّذي لايلزم من تقييد الوجود به تركّبه إلّا في العبارة . على أنّ الوجود ليس طبيعة نوعيّة يصير أشخاصاً بتعيّنات زائدة عليه كما ظنّة .

☆(فائدةٌ)☆(١).

☆(إعلم من هذا أنّ الأشياء الّتي لها حدّ نوعيّ واحد فإنّما تختلف بعلل اُخرى. وأنّه إذا لم يكن مع الواحد منها القوّة القابلة لتأثير العلل وهي المادّة لم يتعيّن إلّا أن يكون [في طبيعة] من حقّ نوعها أن يوجد شخصاً واحداً . وأمّا إذا كان يمكن في طبيعة نوعها أن يحمل على كثيرين فتعيّن كلّ واحد بعلّة . فلا يكون سوادان ولا بياضان في نفس الأمر إذا كان لااختلاف بينهما في الموضع ومايجرى مجراه)☆ .

أقول : قدتبيّن ممّا ذكر في الفصل المتقدّم أنّ الطبيعة الواحدة الّتي لها حدّ نوعيّ واحد إذا لم يكن تعيّنها لازما لنوعيّتها كان تعدّد أشخاصها بسبب علل مغايرة لها ، و

معروضا للعوارض . وهو محال على مذهبكم .

وأجاب بمنع ذلك . وانما يكون كذلك لولم يكن امراً عدميا وهو التجرد .

وهذا الجواب لايدفع النقض لورود هذا المنع على أصل الدليل ، و لان الالزام بان ما بـه الامتياز هو التعين الذى هو ثبوتى لا التجرد ، وانما أورده تنبيها على فساد توجيه الدليل ، ثم حقق الجواب بان تعين وجود الواجب ليس بمغاير له حتى يصح التعارض و التلازم بينهما؛ بل هو نفسه .

و فى قوله « على أن الوجود ليس طبيعة نوعية » اشارة الى أنه الجواب المحقق بقوله : على ، و الى جواب سؤال مقدر بقوله: ليس طبيعة نوعية . وهو أن يقال : تعين وجود الواجب زايد على مهيته لان مهية الواجب هو الوجود . فالحاصل فى الخارج من مهية الواجب اما مجرد الوجود أو مع شىء آخر. لاسبيل الى الاول والا لزم أن يكون مساويا للممكنات من غير امتياز بينهما . فتعين أن يكون معه امر آخر وهو التعين .

والجواب: أن حقيقة الواجب مجرد الوجود القايم بذاته وليس نفس الوجود المطلق فان الوجود المطلق ليس طبيعة نوعية بل عارضا للوجود الخاص الواجب فيكون مغايراً له فى المفهوم الا أنه صادق عليه . وهذا كالبعد فانه على قسمين : بعد قايم بذاته ، و بعد قايم بالغير . وهو البعد الجسمانى. واطلاق البعد عليهما بالتشكيك .

فان قلت : هب أن الوجود ليس طبيعة نوعية لكن الوجود الواجب طبيعة نوعية ينحصر فى واحد فيعود الكلام فى تلك الطبيعة الكلية .

فنقول : قد سبق أن الواجب ليس له مهية كلية بل هو الجزئى الحقيقى و هو الوجود المحض القيوم بذاته . م

(١) قوله « فايدة » اعلم ان الطبيعة النوعية لايخلو اما أن يكون تعينها لمهيتها ، أو لايكون . فان كان لازما يكون نوعها منحصرا فى شخص ، وان لم يكن لازما امكن أن يتعدد . فتعدد أشخاصها

إذا لم يكن مع كلّ واحد من الأشخاص قوّة قابلة لتأثير تلك العلل لم يتعيّن ذلك الشخص.والقوّة القابلة لتأثير العلّة إنّما تكون للمادّة أو بسببها . فإذن مالم تكن تلك الطبيعة مادّية لم تتعدّدبالأشخاص . أمّا إذاكان تعيّنهالازما لنوعيّتها كانمن حقّ نوعها أن يوجد شخصاً واحداً ولم يتعدّد بالأشخاص ، و إذا حصلت هذه الفائدة الكلّيّة ممّا ذكره بالعرض (١) نبّه عليها .

وأفاد الفاضل الشارح : أنّ هذه الفائدة تشتمل على حجّة خاصّة على أنّ واجب الوجود يستحيل أن يكون نوعاً لأشخاص . وبيانه أنّ الحجّة المذكورة في الفصل المتقدّم وهي : أنّ التعيّن إذا كان عارضا للمعنى المشترك افتقر الشخص المتعيّن إلى علّة منفصلة. كانت عامّة شاملة للأجناس والأنواع ، ثمّ إذاتبيّن هيهنا أنّ النوع المتكثّر بالتعيّن العارض يجب أن يكون مادّيا فإن أُضيف إلى ذلك أنّ واجب الوجود ليس بمادّى أنتج أنّ واجب الوجود ليس نوعا يشترك فيه أشخاص .

اما أن يكون لذاتها وهو محال لان مقتضى الطبيعة لا يختلف ، أو لعلل مغايرة لها فلابد من شيء يقبل تأثير العلل وهو المادة سواء كان هيولى كمافى الصورة الجسمية ، أوموضوعا كما فىالسواد المتعدد ، أو مطلقا كما فى النفوس بحسب تعدد الابدان . وقوله «أو بسببها» أى عوارض المادةكما فى النطفة فان عوارضها الدموية يتهيؤها لقبول الصورة العقلية ، ثم عوارضها تعدها للصورة اللحمية الى غير ذلك .

وهيهنا نظر:لانا لانسلم أنهلابد من موجود قابل لتأثير العلل وانما يكون كذلك لوكانالتأثير وجوديا وهو ممنوع . سلمناه لكنلانسلم أن القابل هو المادة فان أشخاص العلوم يتعدد بحسبتعدد الذوات القابلة وهىليست مادية بل مجردات . وسمعتالفضلاء حملة هذا الكتاب أن المراد بالمادة هيهنا القابل لتأثير العلل سواء كانمجرداً اوغيرمجرد . وعلى هذا يجوزأن يتعدد المفارقاتأشخاصا ويقال : انها مادية مع قطعهم بانها أنواع منحصرة فى أشخاص ، وبانها مجردة عنالمادة . م

(١) قوله « واذا حصلت هذه الفائدة مما ذكره بالعرض » لعل قايلا يقول : هذه الفائدةلاتعلق لها بما قبلها . و هو برهان التوحيد ، و بما بعدها . و هو نتيجة البرهان فلم ذكرها و هى أجنبية هيهنا .

أجاب الشارح : بانه قدذكر فى الفصل المتقدم أنالتعينالواجب ان كان لذاته انحصر الواجب فى شخص واحد و الا كان الواجب فى تعينه معلولا للغير فقد تبين من هذا أن الطبيعة النوعية ان كان التعين لازما لها ينحصر نوعها فى شخصها و ان كان غير لازم كان معلولا لعللغير الذات فلابدلها من قابل للتأثير . فلما كانت هذه الفائدة معلومة مما تقدم من البرهان نبه عليها هيهنا تنبيها على انه فائدة جليلة وان حصلت بالعرض .

وأمّا اعتراضه بأنّ علّة تكثّر الأشياء المتماثلة لوكانت هى تكثّر محالّها لكانت المحالّ المتكثّرة المتماثلة محتاجة إلى محالّ اُخر وتسلسل .

فالجواب عنه : أنّ الشيء الّذي لايكون بذاته قابلا للتكثّر يحتاج في أن يتكثّر إلى شيء يقبل التكثّر لذاته وهو المادّة ، وأمّا الّذي يقبل التكثّر لذاته أعنى المادّة[1] فهو لايحتاج في أن يتكثّر إلى قابل آخر ؛ بل إنّما يحتاج إلى فاعل يكثّره فقط .

واعلم أنّ هذاالحكم ليس على كلّ أشياء متماثلة كيف اتّفق فإنّ المتماثلات بأمرعارض إنّما تتكثّر بماهيّاتها ، ولا على كلّ أشياء متماثلة في أمرذاتيّ فإنّ المتماثلات بالجنس إنمّا تتكثّر بفصولها ؛ بل هوخاصّ بمتماثلات نوعيّة محصّلة منشأنها أن توجد فيالخارج غير مختلفة إلّا بالعوارض . ولمّا لم يكن الوجود كذلك فقد سقط النقض الّذي أورده الفاضل الشارح : بأنّ الوجود يتكثّر فيالواجب والممكن من غيرمادّة .

☆(تذنيبٌ)☆

☆(قدحصل من هذا أنّ واجب الوجود واحد بحسب تعيّن ذاته ، و أنّ واجب الوجود لايقال على كثرة أصلا)☆

قال الامام : إنما اورد هذه الفائدة حجة خاصة فى ان الواجب لا يجوز أن يكون نـوعا لاشخاص فان اشخاص النوع انما يتعدد اذا كان النوع ماديا والواجب يستحيل أن يكون ماديا . و اما الحجة المتقدمة فعامة فى انه يستحيل أن يكون جنسا لانواع او نوعا لاشخاص فانها ينفىأن يكون من الواجب شخصان سواء كانا من نوع او جنس لاشتراكهما فىالوجوب و افتراقهما فى التعين. فيفرض بينهما الاقسام الاربعة المحالة . وأما نقلهان الحجةالمذكوزه هى :أنالتعين اذاكان عارضا . الى آخره فهو نقل غير مطابق . على أن هذا القسم غير كاف فى الاحتجاج وهو ظاهر . م

(١) قوله « وأما الذى يقبلالتكثر لذاته أعنىالمادة فلايحتاج فى أن يتكثرإلىقابلآخر » إعلم أنه قدتكرر فىهذا الكتاب أن تكثر المادة و اختلافها لذاتها . و ليسكذلك فان الصورة لما كانت علة لوجود المادة كان عوارضها الموقوفة على وجودها بحسب الصورة قطعا على ما اشرنا إليه فى بحث إثبات الهيولي .

فالحق فىالجواب : أن تكثر المادة بحسب تكثرالصورة ، وتكثرها ليس لتكثر المادة بلللمادة نفسها فلادور .

فان قلت : نحن نعلم بالضرورة أنه لولا تغاير المحلين لم يتغاير الحالان كما أنه لولا تغاير الحالين لم يتغاير المحلان فالدور لازم .

فنقول : هذا لايستلزم توقفكل منالمتغايرين على الاخر بلالتلازم بينهماكما فىالمتضايفين . م

هذه نتيجة لما مضى . و أفاد بقوله « بحسب تعيّن ذاته » أنّ التعيّن ليس زائداً على ذاته [١] . فإنّ التعيّن إنّما يكون زائداً عند كون الذات مقولة على كثرة .

☆(إشارةٌ)☆

☆(لو التأم ذات واجب‌الوجود من شيئين أوأشياء يجتمع لوجب بها ولكان الواحد منها أو كلّ واحدمنها قبل واجب‌الوجود ومقوّماً لواجب الوجود . فواجب الوجودلاينقسم في‌المعنى ولا في‌الكم)☆

يريد نفى التركيب والانقسام عن واجب الوجود على وجه كلّى . و سيفصّل ذلك في‌الفصول التالية لهذا الفصل .

والتركّب قد يكون من أجزاء تتقدّم المركّب كالعناصر للمركّبات ، وقد يكون من جزءٍ أصل يتقدّم المركّب كخشب السرير و جزء آخر يلحقه فيحصل المركّب مع لحوقه كصورة السرير ولايكون وجود الجزء اللاحق متقدّما على وجودالسرير .

والانقسام قديكون بحسب الكميّة [٢] كما للمتّصل إلى أجزائه المتشابهة ، وقد

---

(١) قوله « و افاد بقوله بحسب تعين ذاته أن التعين ليس زايداً على ذاته » لان معناه أن الواجب واحد بالشخص فلايكون تعينه زايداً إذالتعين إنما يزيد على الذات إذا تكثرت .

وفيه نظر : لجواز أن يزيد التعين ولايكون الذات مقولة على كثرة كما اذاكانت علة للتعين،أو لم يكن ينحصر فى شخص امالان المبدء كاف فى فيضانه كما فى‌العقول ، أو لوحدة القابل كما فى الافلاك قبل الذات اذا لم يكن مقولة على كثرة لم يشاركها غيرها فى‌المهية فمهيتهامخالفة فى‌الحقيقة لساير المهيات فيكون مهية متعينة ممتازة بنفسها لايحتاج الى شيء يميزها فتعينها هو ذاتها المخالفة بالحقيقة لساير المهيات كما أن التعينات موجودة فى‌الخارج ولايتعين الا بذاتها . وهذا الكلام انما يتم لوكان سبب التعين قطع‌المشاركة وهو ممنوع . م

(٢) قوله « والانقسام قديكون بحسب الكمية » قسم الانقسام الى ثلاثة أقسام وفى بيان‌الحصر وجوه· فان‌الانقسام اما على‌أجزاء عقلية وهوالانقسام بحسب‌المهية كانقسام النوع الى‌الجنس والفصل، أوخارجية ولايخلو اما أن يكون متشابهة وهوالانقسام بحسب‌الكمية ، أوغير متشابهة وهو الانقسام فى‌المعنى كما فى‌الجسم الى‌الهيولى والصورة .

أونقول : الانقسام اما بحسب العقل أوبحسب‌الخارج ولايخلو اما أن‌يكون بالقوة وهوالانقسام فى الكم ، أوبالفعل و هو الانقسام بحسب المعنى أى بحسب الحقيقة الى حقايق مختلفة فان حقيقة الجسم ينقسم الى‌الهيولى وهى معنى ، والصورة وهى معنى .

فان قلت · يرد على الوجه الاول أن الانقسام الكمى ليس الى‌الاجزاء لانه اذا طرء الانقسام

يكون بحسب المعنى كما للجسم إلى الهيولى والصورة ، وقد يكون بحسب الماهيّة كما للنوع إلى الجنس والفصل .

و كلّ واحد من التركيب و الانقسام يقتضي أن يكون ذات الشيء المركّب أو المنقسم إنّما يجب بما هوجزء له[1] ممّا ليس هوبه فأنّ الجزء ليس هوبالكلّ .

و تقريرها في هذا الكتاب أنّ ذات واجب الوجود لوالتأم من شيئين أواشياء ليس ولا واحد منها بواجب الوجودثمّ حصل منها واجب الوجودكالمركّب من العناصر البسيطة ، أوكان واجب الوجود ذاماهيّة أُخرى غير الوجود الواجب اتّصفت تلك الماهيّة بوجوب الوجود فصارت واجب الوجودكالإنسان المتّصف بالوحدة الصائربذلك واحداً كان الواحد من أجزائه يعني الماهيّة المذكورة أو كلّ واحد منها كالشيئين أوالأشياء المذكورة قبل واجب الوجودمقوّماله . هذا خلف . فواجب الوجود لاينقسم في المعنى إلى ماهيّة ووجوب وجود مثلا ، ولا في الكم إلى أجزاء متشابهة .

انعدم الكم وحصل كميات اخرى ليست أجزاء للكم الاول ، وعلى الوجه الثانى الانقسام فى الكم المنفصل فانه انقسام بالفعل وليس بالمعنى بل بحسب الكم .

فنقول : أقسام الكم وان لم يكن أجزاء له فى الحقيقة الا أنه يطلق عليها الاجزاء تسامحا حتى يقال : انها أجزاء يحصل بعد حصول الكل . فالمراد بالاجزاء التى هى موردالقسمة مايقال لها اجزاء بالحقيقة سواء كان بالحقيقة أولا وعلى هذا قوله « كما للمتصل الى الاجزاء المشابهة » و لانسلم أن انقسام الكم المتصل ليس فى المعنى فان انقسامه ليس الى الكميات ، بل الى الوحدات وهى معان .

والا وضح فى القسمة أن يقال : الانقسام اما الى امور عقلية كالمركب من الجنس والفصل ، أو الى امور خارجية . فاما أن يكون متشابهة كما فى الكم المتصل والمنفصل فان العشرة لايتركب من الستة والاربعة بل من الواحدات وهى متشابهة ، أوغير متشابهة وهوالانقسام بحسب المعنى . م

(١) قوله « وكل من التركيب والانقسام يقتضى أن يكون ذات الشىء المركب أوالمنقسم انما يجب بماهو جزء له » هيهنا أنظار :

أحدها : أن هذا انما يتم لوكان منقسما بالفعل أما اذا كان منقسما بالقوة كما فى الكم فلايكون واجبا بالجزء لان الجزء ليس بموجود معه .

و قوله : فان الجزء ليس بالكل . فينتقض بالاجزاء العقلية فان الجنس والفصل هو النوع فى الخارج .

وكذلك لانسلم أن الواجب لوكان ملتئماً من أجزاء كانت مقدمة عليه ، و انما يكون كذلك لو لم يكن الاجزاء عقلية فان الاجزاء العقلية متحدة الوجود مع الشىء ، وكذلك قوله : ولافى الكم الى

قال الفاضل الشارح : الجسم المركّب من الهيولى و الصورة لايتقدّمه أحد جزئيه وهوالهيولى لأنّ الهيولى شيء بالقوّة ومتى حصلت بالفعل فهو الجسم. ولذلك قال الشيخ: ولكان الواحد من الاجزاء أو كلّ واحد منها متقدّما .

أقول: الهيولى في الكائنات الفاسدات تتقدّم بالزمان على الجسم فضلا عن الذات . فحمل ذلك الجزء على ماهو كالصورة أولى .

وقال : إن قيل : لعلّ الماهيّة المركّبة (١) وإن كانت ممكنة للافتقار إلى أجزائها

أجزاء متشابهة لانه لايلزم من امتناع تركب واجب الوجود كونه لاينقسم في الكم اذلاتركيب فيه .

و يمكن دفع هذه الاسؤله : لان المدعى ليس الا نفى التركيب من الاجزاء الخارجية ، و نفى الانقسام فى المعنى والكم على ماصرح به الشيخ فى قوله « فواجب الوجود لاينقسم فى المعنى ولا فى الكم » و أما معنى الانقسام بحسب المهية فى الجنس والفصل فيجيء فى فصل آخر . و المراد بالكم المنفصل المنقسم بالفعل فيكون واجبا بالجزء ويلزم من نفى التركيب عدم الانقسام فى الكم ، ولواريد به الكم المتصل فله وجه لانه لو انقسم فيه يلزم أن يكون مركبا من الهيولى والصورة ، وأما قوله « أوكان واجب الوجود ذامهية اخرى غيرالوجود » الى قوله « لكان الواحد من أجزائه اعنى المهية » فهو اعادة اشارة الى فايدة الترديد فى قوله « ولكان الواحد منها اوكل واحد منها» وهو ايضا غير مستقيم اذ على تقدير تركبه من المهية و الوجود يكون كل واحد منهما متقدما عليه لاالمهية فقط .

وقال الامام فى بيان ذلك أن من المركبات مايتقدم عليه كل واحد من أجزائه و هو ظاهر ، ومنها مايتقدم عليه بعض أجزائه دون البعض كالجسم فانه مركب من الهيولى و الصورة . و الصورة متقدمة على الجسم والهيولى مع الجسم لانها اذا حصلت بالفعل فهى الجسم .

قال الشارح: الهيولى فى الكائنات الفاسدات متقدمة بالزمان فان هيولى الماء اذا صارت هواء يكون متقدمة على الهواء قطعا بالزمان فضلا عن الذات .

وهذا ليس بشيء فان التمثيل لايجب أن يكون لجميع الافراد . و لعل المراد بالهيولى هيولى الافلاك .

نعم يرد عليه انه ان ارادالتقدم الزمانى فالصورة لايتقدم على الجسم بالزمان ، اوالتقدم الذاتى فالهيولى أيضا متقدمة على الجسم لامعه .

وأما قوله « فحمل ذلك الجزء على ماهو كالصورة أولى » فقد قال فيه بعض الاساتذة رحمهم الله : انما لم يقل : على ماهو الصورة . حتى يشمل الصورة وغيرها كما فى السرير .

وفيه نظر: لان التقدم بالذات لازم .

وقال بعضهم : المراد أن لايذكر فى المثال الهيولى والصورة لانهما متقدمان على الجسم؛ بل يذكر فى المثال ماهو كالصورة فان الهيئة اللاحقة للسرير مع السرير وليس صورة بل كالصورة .

وفيه أيضا نظر: لان الهيئة السريرية ان لم يكن جزءاً من السرير فقد خرجت عن التمثيل ، و ان كانت جزءاً كانت متقدمة عليه بالذات . م

(١) قوله « ان قيل لعل المهية المركبة » هذا سؤال عن البرهان المذكور . وتقريره أن يقال:

لكنّها واجبة الوجود للاستغناء عن السبب الخارجي . وذلك بأن تكون أجزاؤها واجبة ·
أجبنا بأنّ الواجب من أجزاء ذلك المركّب يمتنع أن يكون إلّا واحداً لما مرّ ،
والباقي يكون معلولا له وذلك الجزء يكون غير مركّب ·

قال : فظهر من ذلك أنّ هذه المسئلة مبنيّة على مسئلة التوحيد ، ولذلك أخّرها الشيخ عنها .

وأقول : المطلوب هناك كون المركّب ممكنا في ذاته وهو ليس بمتعلّق بمسئلة التوحيد.
والقول بأنّه مبنيّ عليه لايخلو من تعسّف ما . وذلك ظاهر .

☆(إشارةٌ)☆

☆(كلّ مالايدخل الوجود في مفهوم ذاته على ما اعتبرنا قبل فالوجود غير مقوّم له في ما هيّته(١) ولا يجوز أن يكون لازما لذاته على ما بان . فبقي أن يكون عن غيره)☆

هب أن المهية المركبة ممكنة لكن لانسلم أن هذا الامكان ينا فى وجوبها ، وانما يكون كذلك لو لم يكن أجزائها واجبة لابدلهامن بيان .

وفيه نظر لان الامكان بالذات ينافى الوجوب بالذات قطعا .

ويمكن أن يقال فى توجيهه : لا نسلم أن المهية المركبة لاحتياجها الى اجزائها ممكنة . وانما يكون كذلك لولم يكن أجزائها واجبة فانها اذا كانت اجزائها واجبة وكان وجودها لايتوقف الاعلى اجزائها فهى بالنظر الى ذاتها يستحق الوجود فهى واجبة الوجود.

والحاصل أنا لانسلم أن كل محتاج الى الغير ممكن وانما يكون كذلك لوكان ذلك الغيرشيئاً خارجيا أما اذا كان من أجزائه فلا .

اجاب: بان أجزائه ان كانت ممكنة يلزم الخلف،و الا فان كان كل منها واجبا يلزم تعددالواجب، او بعضها فهو الواجب والباقى معلول .

واعلم ان هذا التوجيه وان كان منتظما الا انه لاينطبق على كلام الامام حيث قال : وان كانت ممكنة للافتقار الى اجزائها . فهو اعتراف بالامكان فكيف يمنعه.

(١) قوله « وكل مالايدخل الوجود فى مفهوم ذاته على ما اعتبرنا قبل فالوجود غيرمقوم له فى مهيته » قال الامام : لافرق بين قولنا الوجود غير داخل فى ذاته و بين قولنا غير مقوم لمهيته .
و حينئذ لم يبق بين الموضوع والمحمول فرق ، و يصير المعنى كل مالايكون الوجود جزءاً من ذاته لم يكن الوجود جزءاً من ذاته .

فقال الشارح: المراد بقوله « مالايدخل الوجود فى مفهوم ذاته » مالايكون الوجود ذاتيا له أعم من أن يكون نفس المهية أوجزءاً منها ، وإليه اشار بقوله « على ما أعتبرنا قبل » أى فى المنطق .
و معنى قوله « غير مقوم لمهيته » أنه لايتوقف عليه مهيته بل يكون عارضا له .

الداخل في مفهوم ذات الشيء إمّا جزء ماهيّته بالقياس إلى ماهيّته و إمّا تمام ماهيّته بالقياس إلى أشخاصها على مااعتبرنا في المنطق . و كلّ ماليس بداخل في مفهوم ذات الشيء فليس بمقوّم له في ماهيّته ؛ بل عارض من خارج . و كلّ مالايدخل الوجود في مفهوم ذاته: بأن يكون جزء ماهيّته أوتمام ماهيّته . فالوجود غير مقوّم له في ماهيّته ؛ بل هو عارض له . ولا يجوز أن يكون معلولا لذاته على ما بان في قولنا : الوجود لا يكون بسبب الماهيّة فإذن وجوده من غيره . والمقصود أنّ الوجود داخل في مفهوم ذات واجب الوجود لاالوجود المشترك الّذي لايوجد إلّا في العقل ، بل الوجود الخاصّ الّذي هو المبدء الأوّل لجميع الموجودات . و إذ ليس له جزء فهو نفس ذاته . و هو المراد من قولهم : ماهيّته هي إنيّته .

فحاصل القضية أن مالايكون الوجود ذاتياله يكون الوجود عارضا له ، وكل ما يكون الوجود عارضا له يكون وجوده عن غيره . ينتج أن كل مالا يكون الوجود ذاتياله يكون وجوده من غيره، وينعكس بعكس النقيض إلى ان كل ما لا يكون وجوده عن غيره يكون الوجود ذاتيا له . ينضمه الى قولنا : واجب الوجود لايكون وجوده عن غيره . لينتج أن واجب الوجود يكون الوجود ذاتيا له . فاماأن يكون الوجود جزاً له أو نفس مهيته لاسبيل الى الاول لما تقدم من نفى التركيب . فتعين أن يكون الوجود نفس مهيته و هو قولهم : الواجب الوجود هوالوجود البحت . و اما قوله « اما الوجود المشترك الذى لايوجد الا فى العقل » فهو جواب لما يقال: دل كلام الشيخ على ان الوجود داخل فى مفهوم ذات واجب الوجود. وهو مناف لما ذهبتم اليه من أنه خارج عن مهيته لازم لها .

وجوابه: ان الخارج اللازم للوجودات الخاصة مطلق الوجود المشترك، وأما الداخل فهوالوجود الخاص فلا منافاة .

أقول : لم يطلق فى هذه المواضع الا لفظ الوجود . وهو لايدل على خصوصية أصلا . على أنا لانشك فى أن معنى الوجود هو الكون والتحقيق. فالوجود الخاص اما ان يشتمل على معنى الكون والثبوت أولا . فان لم يشتمل فليس بوجود قطعا إذلامعنى للوجود الخاص بالشيء الا كونه وتحققه ، و ان اشتمل على معنى الكون كان الوجود المطلق ذاتيا له ، و أيضا لوكان الوجود المطلق عارضا للوجودات الخاصة . و من الضرورى المغايرة بين معنى العارض والمعروض فيكون اطلاق الوجود على العارض والمعروض بالاشتراك اللفظى .

فان قلت : لوكان الوجود المطلق ذاتيا للوجود الخاص فهو اما أن يكون جزء الواجب أو نفسه. و أيًاما كان يلزم أن يكون مهية كلية و انه محال لما سبق .

فنقول : الوجود ليس بكلى و ان كان مطلقا . فتأمل فى هذا المقام فانه لايعرفه الا الراسخون فى العلم . م

☆(تنبيهٌ)☆

☆(كلّ متعلّق الوجود بالجسم المحسوس [1] يجب به لا بذاته)☆

الجسم المحسوس هو الأجسام النوعيّة، ومتعلّق الوجود به ينقسم إلى ما يتعلّق وجوده به فقط وهو معلولاته أعني كمالاته الثانية، وإلى مايتعلّق وجوده به و بغيره و هو سائر الأعراض الجسمانيّة. والأوّل يجب بالجسم المحسوس فقط، و الثاني يجب به و بغيره؛ لكن يصدق عليه أن يقال: يجب به. لأنّه لاينا في قولنا: و يجب أيضا بغيره.

---

(١) قوله « كل متعلق الوجود بالجسم المحسوس » يريد أن يبين أن واجب الوجود ليس بجسم ولاجسمانى.

أما أنه ليس بجسمانى فلان واجب الوجود بذاته لايجب بغيره، وكل جسمانى يجب بغيره.

وأما أنه ليس بجسم فلوجهين.

أحدهما أن واجب الوجود لاينقسم فى المعنى ولافى الكم، وكل جسم ينقسم فى المعنى و فى الكم.

والثانى: ان واجب الوجود ليس له متشاكل من نوعه، وكل جسم فله متشاكل من نوعه. هذا هو البيان الواضح. والشارح غير ترتيب المقدمات وزاد فيها ملاحظة للمتن.

و تقريره: ان واجب الوجود ليس بممكن معلول، وكل جسمانى وكل جسم فهو ممكن معلول: اما ان كل جسمانى فهو ممكن فلانه يجب بالغير لابذاته.

قال الامام: قوله: كل متعلق الوجود بالجسم المحسوس يجب به. يقتضى ان يكون الاعراض واجبة بالجسم الذى هو محلها و هذا خطأ لان الاعراض و ان كانت محتاجة الى الجسم لكنها لايجب به؛ بل بساير الاسباب ولو كانت واجبة لاستحال تغير الاعراض مع بقاء الجسم.

اجاب الشارح: بان مايتعلق وجوده بالجسم اما ان يتعلق به فقط فيجب به قطعاً، او به وبغيره، و و اذا وجب به و بغيره يصدق أن يقال: انه يجب فلا استدراك.

و اما ان كل جسم فهو ممكن فلوجهين:

الاول: ان كل جسم ينقسم فى المعنى و فى الكم، و واجب الوجود لاينقسم فيهما فلاشىء من الجسم بواجب الوجود بل ممكن الوجود.

و يمكن ان يقال: وكل منقسم فى الكم والمعنى مركب وكل مركب ممكن فكل جسم ممكن.

الثانى ان كل جسم يوجد جسما آخر من نوعه باعتبار مهيته ان كان له نوع متعدد الاشخاص، او باعتبار الجسمية ان لم يكن له نوع لما سبق ان الجسمية طبيعة نوعية.

و محصله ان كل جسم يوجد شىء آخر من نوعه، وكل مايوجد شىء آخر من نوعه فهو معلول لما ثبت ان الطبيعة المتعددة فى الخارج يكون معلولة لان تعددها لا يكون لذاتها بل لغيره. فكل جسم معلول.

والمقصود أنّ الأعراض الجسمانيّة كلّها ممكنة بذاتها واجبة بغيرها .

قوله :

☆(وكلّ جسم محسوس فهو متكثّر بالقسمة الكميّة وبالقسمة المعنويّة إلى هيولى وصورة)☆

المقصود بيان أنّ كلّ جسم ممكن . وكبرى القياس قوله « فواجب الوجود لا ينقسم في المعنى ولا في الكم » ممّا سبق .

قوله :

☆(وأيضا وكلّ جسم محسوس فستجد جسما آخر من نوعه أو من غير نوعه إلّا باعتبار جسميّته)☆

وهذا برهان آخر على أنّ كلّ جسم ممكن . وبيانه أنّ كلّ جسم نوعيّ فستجد جسما آخر من نوعه إن كان ذلك الجسم عنصريّا ، أومن غير نوعه إن كان فلكيّا :نوعه في شخصه . هذا إذا أخذت الجسم جنساً . أمّا إذا أخذته نوعا محصّلا على ما مرّت الإشارة إليه فستجد لكلّ جسم على الإطلاق جسماً آخر من نوعه . فمعنى لفظة إلّا من قوله : «إلّا باعتبار جسميّته » ناقض لمعنى النفى في قوله « أومن غير نوعه » .

وتقدير الكلام أنّ كلّ جسم نوعيّ فستجد جسما آخر من نوعه ذلك ، أو من نوعه باعتبار جسميّته . وهذه القضية صغرى البرهان ، وكبراه ما مرّ . وهي : أنّ كلّ ما تجد مشاكلا له من نوعه فهو معلول .

قوله :

☆(فكلّ جسم محسوس وكلّ متعلّق به معلول)☆ .

وهو الحاصل من الفصل . وتبيّن منه أنّ الواجب ليس بجسم ولا متعلّق به .

وقوله «معنى لفظة الا ناقض لمعنى النفى» معناه ان الاستثناء مفرغ من غير نوعه وفيه معنى النفى فيكون تقدير الكلام: ان كل جسم فتجد جسما آخر من نوعه اومما ليس من نوعه الا باعتبار الجسمية فانه من نوعه بهذا الاعتبار. ولما استنتج الشيخ من المقدمات التى ذكرها ان كل جسم محسوس وكل متعلق به معلول علم ان كبرى القياس الاول هذه القضية . فلهذا زيدفى المقدمات . والا لكان ماذكرناه كافيا . م

☆(إشارةٌ)☆

☆(واجب الوجود لا يشارك شيئاً من الأشياء في ماهيّة ذلك الشيء لأنّ كلّ ماهيّة لماسواه مقتضية لإمكان الوجود ، وأمّا الوجود فليس بماهيّة لشيء ولا جزءاً من ماهيّة شيء . أعنى الأشياء الّتي لها ماهيّة لايدخل الوجود في مفهومها ؛ بل هو طارىء عليها . فواجب الوجود لايشارك شيئاً من الأشياء في معنى جنسيّ ولا نوعيّ . فلا يحتاج إذن إلى أن ينفصل عنها بمعنى فصلى أوعرضى ؛ بل هو منفصل بذاته)☆

يريد نفى التركيب بحسب الماهيّة [1] عن الواجب . فبيّن أوّلا أنّه لايشارك شيئاً فيماهيّته لأنّ ماهيّة ما سواه ليس بالوجود؛ بل إنّما يقتضى إمكان الوجود فقط . وحقيقة الواجب هى الوجود الواجب . ثمّ احترز عن أن ينقض حكمه هذا بالوجود فيقال : إنّ الواجب من حيث هو وجود واجب يشارك الوجود الممكن في الوجود . فقال : وأمّا الوجود فليس بماهيّة شيء ولا جزء من ماهيّة شيء بل هو طارىء على الأشياء الّتي لها ماهيّة غير الوجود . وذلك لأنّ وجود الأشياء هو كونها في الخارج فهو أمر عارض لها من حيث هى معقولة بوجه ما.

---

(١) قوله « يريد نفى التركيب بحسب المهية » تقرير الدليل ان الواجب مهيته الوجود وكل شىء سواه ليس مهيته الوجود فان كل شىء سواه ممكن الوجود فهو يقتضى امكان الوجود فلو كانت مهيته الوجود اقتضى وجوب الوجود لان ثبوت الوجود لنفسه ضرورى . فلايشارك شيئاً من الاشياء فى المهية قطعا .

والسؤال يمكن تحريره بوجهين :

احدهما : ان الواجب يشارك ساير المهيات فى الوجود فكيف لايشارك شيئا من الاشياء .

[قوله] والجواب : ان المطلوب ان الواجب لايشارك شيئا من المهيات فى المهية ، والوجود ليس مهية من مهيات الممكنات ولاجزء لها فمشارك الواجب للمهيات فى الوجود لا يوجب مشاركته اياها فى المهية .

الثانى : ان الواجب لما كان هو الوجود الواجب يشارك ساير الوجودات الخاصة الممكنة فى الوجود .

و الجواب : ان الوجود الخاص للممكن ليس مهيته ولاجزئه بل عارض له فيكون قايما بالغير . والوجود الواجب قايم بالذات . ولامشاركة بين القايم بالذات والقايم بالغير فى المهية .

و يمكن ان يقرر الجواب بان مشاركة الوجود الواجب للوجودات الخاصة ليست مشاركة فى المهية ولاجزئها لان الوجود ليس ذاتيا للوجودات الخاصة .

فإذن واجب الوجود لا يشارك شيئاً من الأشياء في أمر ذاتي [١] جنسياً كان أو نوعياً. فلا يحتاج إلى أن ينفصل عن الأشياء بمعنى فصلي ولا عرضي؛ بل هو منفصل بذاته لأن الانفصال بعد الاشتراك في أمر ذاتي يكون إما بالفصول أو بالأعراض. أما مع عدم الاشتراك فلا تكون إلا بالذات.

وأكثر اعتراضات الفاضل الشارح على ذلك منحلّة بما مرّ [٢] ذكره فلا وجه لإيرادها والاشتغال بجوابها.

واعلم ان كلام الشيخ يمكن أن يوجه بكلا الوجهين والجوابين. واما الشارح فقد قرر السؤال بالوجه الثاني فلابد في جوابه من مقدمة اخرى؛ وهي أن الوجود لما كان طارئا على الاشياء يكون قائما بالغير فلا يشارك القايم بالذات، اوتحرير الجواب على الوجه الاخر، لكن يجب حينئذ أن يحمل قوله «الاشياء التي لها مهية لايدخل الوجود في مفهومها» على الوجودات الخاصة. وهو خلاف الظاهر والا لم يكن الى ذكرها حاجة. ولو عنى بالوجود الممكن في قوله «يشارك الوجود الممكن في الوجود» الموجود الممكن كان تحرير السؤال على الوجه الاول و حينئذ لا حاجة الى زيادة تلك المقدمة في جوابه كما حررناه.

وعلى لفظ الشيخ استدراك: لان معنى قوله «لايدخل الوجود في مفهومها» ليس الا ان الوجود ليس نفس مهيتها ولا جزءاً منها. فيرجع كلامه الى أن الوجود ليس مهية شيء ولا جزء مهية شيء ولا يكون الوجود نفس مهيته ولا جزء مهيته. فظاهر أنه هذيان، لكن المراد ان الوجود ليس نفس مهية شيء من المهيات الممكنة بل هو طارىء عليها وحينئذ يتضح الكلام. م

(١) قوله «فاذن واجب الوجود لايشارك شيئاً من الاشياء في أمر ذاتي» هذا ليس نتيجة لما ذكر لان المذكور أن الواجب لايشارك شيئاً في مهيته. ومعناه أن مهية الواجب ليست عين مهية شيء آخر ولا جزءاً لها لان مهية الواجب الوجود ليس مهية شيء آخر ولا أجزاء منها، وأما أن الواجب ليس له مهية ذاتي يشارك فيه شيئاً آخر فلم يتبين.

اللهم الا أن يقال: حقيقة واجب الوجود لايشارك شيئا آخر في ذاتي اذ الوجود لاجزء له فلا جنس له ولا فصل. لكن لو ثبت هذا الكلام لكان كلاما آخر. ثم لوسلم فانما يتم ذلك لوكان وجود الفصل و الخاصة لقطع المشاركة و هو ممنوع لجواز ان يكون لمطابقة المهية العقلية الموجود الخارجي فان الصورة العقلية لايطابقه مالم ينضم اليها صورة الفصل.

(٢) قوله «واكثر اعتراضات الفاضل الشارح منحلة بما مر» وجه الامام الكلام هيهنا بان حقيقة الله تعالى لايساوي حقيقة شيء آخر لان حقيقة ما سواه مقتضية للامكان و حقيقته تعالى منافية للامكان واختلاف اللوازم يقتضي اختلاف الملزومات.

وحرر السؤال بان مذهبك ان الوجود الواجب يساوي الوجود الممكن في كونه وجودا، ثم ليس مع ذلك الوجود شيء آخر بل ذاته مجرد الوجود فيكون جميع الوجودات الممكنات مساوية في تمام

و قوله : إنّ الشيخ التزم في إلهيّات الشفاء انفصال وجود الواجب عن سائر الوجودات بأمر زائد . إذ قال : الوجود لابشرط أمرمشترك بين الواجب والممكن والوجود بشرط لاهو ذات الواجب .

فالجواب: أنّ شرط العدم أمر زائد في الاعتبار فقط . والشيخ لاينفي الاعتبارات عن الواجب ، والشيء لايصير باعتبار عدم شيء له مركّباً ، و ايضاً الشيء المتحقّق في الخارج بذاته لايحتاج في انفصاله عمّا لا يتحقّق في الخارج بذاته إلى شيء غير ذاته . إنّمايحتاج إلى ذلك في انفصاله عن متحقّق آخرمثله .

قوله :

☆(فذاته ليس لها حدّ إذ ليس لها جنس ولافصل)☆

قال الفاضل الشارح : هذا مبنىّ على أنّ الحدّ لا يحصل إلّا من الجنس و الفصل وقد بيّنّا ما فيه من البحث في المنطق ·

والجواب عنه : أنّ المقصود هيهنا إنّما كان نفي التركيب بحسب الماهيّة عن واجب الوجود . فنفى الحدّ المقتضى لذلك عنه . ثمّ إن كان المقصود هو نفى التعريف الحدّى فالجواب : أنّك نقلت في المنطق عن الشيخ: أنّه قال في الحكمة المشرقية : إنّ الأشياء

الحقيقة لذاته تعالى .

والجواب : ان وجود الممكنات ليس نفس مهيتها ولا جزءاً منها بل عارض لها .

واستضعفه بان عروض الوجودات للمهيات لاينافى مشاركة الواجب إياها فى مهية الوجود ، وايضا كما يخالف حقيقة الله تعالى مهيات الممكنات فى اللوازم كذلك يختلف وجوداتها فى اللوازم لان حقيقته يقتضى الوجوب والقيام بالذات ووجودات الممكنات يقتضى الامكان والقيام بالغير . فان صح الاستدلال باختلاف اللوازم على اختلاف الملزومات وجب ان يكون حقيقة الله تعالى مخالفة لوجود الممكنات فى المهية وهو خلاف ماذهب اليه ، وكذلك قوله : انه تعالى منفصل بذاته لان ذاته تعالى لما كانت متساوية لساير الوجودات فى طبيعة الوجودية وامتياز الاشياء فى تمام المهية بعضها عن بعض لابد وان يكون بأمر من خارج وجب ان يكون انفصال ذاته عن ساير الوجودات بأمر زايد . وقد التزم هذا فى الهيات الشفاء بقوله : الوجود لابشرط مشترك بين الواجب والممكن. والوجود بشرط لا هو ذات الواجب وحقيقته . وهذا يقتضي ان يكون امتياز ذاته تعالى عن غيره بهذا القيد السلبي .

المركّبة قد يوجد لها حدود غير مركّبة من الأجناس والفصول ، وبعض البسائط يوجد لها لوازم يوصل الذهن تصوّرها إلى حاقّ الملزومات ، و تعريفها بها لا يقصر عن التعريف بالحدود . فهذا ماذكرته في المنطق ولم تزد عليه شيئاً . وواجب الوجود إذ ليس بمركّب فلاحدّ له ، وإذ هومنفصل الحقيقة عمّا عداه فليس له لازم يوصل تصوّره العقل إلى حقيقته بل لاوصول للعقول إلى حقيقته . فإذن لاتعريف له يقوم مقام الحدّ .

☆(وهمٌ وتنبيهٌ)☆

☆(ربما ظنّ[(١)] أنّ معنى الموجود لافي موضوع يعمّ الأوّل و غيره عمومَ الجنس فيقع تحت جنس الجوهر . و هذا خطأ . فإنّ الموجود لافي موضوع الّذي هو كالرسم للجوهر ليس يعنى به الموجود بالفعل وجوداً لافي موضوع حتّى يكون من عرف أنّ زيداً هو في نفسه جوهر عرف منه أنّه موجود بالفعل أصلا ؛ فضلا عن كيفيّة ذلك الوجود ؛ بل معنى ما يحمل على الجوهر كالرسم وتشترك فيه الجواهر النوعيّة عند القوّة كما تشترك في الجنس هو أنّه ماهيّة وحقيقة إنّما يكون وجودها لافي موضوع . وهذا الحمل يكون على زيد وعمرو لذاتيهما لا لعلّة . و أمّا كونه موجوداً بالفعل الّذي هو جزء من كونه موجوداً بالفعل لافي موضوع فقد يكون له بعلّة فكيف المركّب منه ومن معنى زائد فالّذي يمكن أن يحمل على زيد كالجنس ليس يصلح حمله على واجب الوجود أصلا لأنّه ليس ذاماهيّة يلزمها هذا الحكم بل الوجود الواجب له كالماهيّة لغيره . واعلم أنّه لمّا لم يكن الموجود بالفعل مقولا على المقولات المشهورة كالجنس لم يصر بإضافة معنى سلبيّ إليه جنساً لشيء فإنّ الموجود لمّا لم يكن من مقوّمات الماهيّة بل من لوازمها لم يصر بأن يكون لافي موضوع جزءاً من المقوّم فيصير مقوّماً وإلّا لصار بإضافة المعنى الإيجابيّ إليه جنساً للأعراض الّتي هي موجودة في موضوع)☆

قال الشارح. اما الاعتراضات المبنية على مساواة الوجودين فهى منحلة بما مر .

واماما نقله عن الشفاء فشرط العدم ليس امرا زايدا فى الخارج بل فى الاعتبار فقط . والكلام انما هو بحسب نفس الامر . وأيضا وجودات الممكنات ليست محققة فى الخارج ، وانفصال الوجود الخارجى عن المعدومات لايحتاج الى شىء غير ذاته . م

(١) قوله «ور بماظن» تحرير السؤال أن الجوهر جنس و حقيقته أنه الوجود لا فى موضوع و هو صادق على الواجب فيكون الجوهر جنساً له فيكون مركبا من الجنس والفصل .

هذا سؤال يرد على قوله « الواجب لاجنس له » و جواب عنه بالتنبيه على مفهوم العبارة . وعبارة الكتاب ظاهرة .

☆(إشارةٌ)☆

☆(الضدّ يقال عندالجمهور علىمساو فيالقوّة ممانع . و كلّ ماسوىالأوّل فمعلول والمعلول لايساوى المبدء الواجب فلاضدّ للأوّل من هذا الوجه ، ويقال عندالخاصةلمشارك فيالموضوع معاقب غير مجامع إذاكان في غاية البعد طباعا . و الأوّل لا تتعلّق ذاته بشيء فضلا عن الموضوع . فالأوّل لاضدّله بوجه)☆

وهو غنيّ عنالشرح .

☆(تنبيهٌ)☆

☆(الأوّل لاندّله ، ولاضدّله ، ولا جنس له ، ولا فصل له . فلاحدّ له ، ولا إشارة إليه إلّا بصريح العرفان العقليّ)☆

الندّ : المثلوالنظير . والباقى ظاهرٌ .

☆(إشارة)☆

☆(الأوّل معقول الذات قائمها فهو قيّوم برىء عنالعلائق والعهد والموادّ و غيرها ممّا يجعل الذات بحال زائدة . وقد علم أنّ ماهذا حكمه فهوعاقل لذاته معقول لذاته)☆

يريد إثبات العلم للواجب الوجود . فقال : «الأوّلمعقول الذات » لأنّه غير قائم بنفسه لأنّه غير متعلّق الوجود بالغيرفهوقيّوم . وقد مرّتفسير القيّوم ، برىء عنالعلائق: أى عن جميع أنحاء التعلّق بالغير ، وعن العهد:أي عنأنواع عدم الإحكام والضعف والدرك

وجوابه : انا لانسلم أنه صادقعلىالواجب . بيانه : انه ليس يعنى به الوجود بالفعل : أما أو لا فلانه لوكان المراد ذلك فكل من عرف ان زيداً جوهرعرف أنه موجود بالفعل.وليس كذلك. وأما ثانيا:فلان الموجود بالفعل يكون لعلة والذاتى لايكون لعلة ؛ بل المعنى أن الجوهرمهيةإذا وجدت فى الاعيان كانت لافى موضوع . وهـذا المعنى غير صادق على الواجب إذ ليس لـه مهية يعرضها الوجود وانما حقيقته عين الوجود . و لئن سلمنا أنالمراد الموجود بالفعل ، و أنه صادق على الواجب ؛ لكن لا نسلم أنه جنس . فان الموجود بالفعل ليس جنساً للموجودات فلا يصير جنسا باضافة أمر سلبى اليه . واليه أشاربقوله : واعلم . الى آخره . م

وما يجرى مجرى ذلك. يقال: في الأمر عهدة: أي لم يحكم بعد. وفي عقل فلان عهدة: أي ضعف. وعهدته على فلان: أي ما أدرك فيه من درك فإصلاحه عليه، وعن الموادّ: أي الهيولى الأُولى وما بعدها من المواد الوجوديّة، وعن الموادّ العقليّة كالماهيّات، وعن غيرها ممّا يجعل الذات بحال زائدة: أي عن المشخّصات والعوارض الّتي يصير المعقول بها محسوساً أو مخيّلا أوموهوماً. والباقي ظاهر. وقد أحاله على ماتبيّن في النمط الثالث.

☆(تنبيهٌ)☆

☆(تأمّل كيف لم يحتج بياننا لثبوت الأوّل ووحدانيّته وبراءته عن الصمات إلى تأمّل لغير نفس الوجود، ولم يحتج إلى اعتبار من خلقه وفعله وإن كان ذلك دليلا عليه؛ لكن هذا الباب أوثق وأشرف أي إذا اعتبرنا حال الوجود فشهد به الوجود من حيث هو وجود و هو يشهد بعد ذلك على سائر مابعده في الواجب. وإلى مثل هذا أُشير في الكتاب الإلهيّ: سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم حتّى يتبيّن لهم أنّه الحقّ. أقول: إنّ هذا حكم لقوم. ثمّ يقول: أولم يكف بربّك أنّه على كلّ شيء شهيد. أقول: إنّ هذا حكم للصدّيقين الّذين يستشهدون به لاعليه)☆

المتكلّمون يستدلّون بحدوث الأجسام والأعراض على وجود الخالق، وبالنظر في أحوال الخليقة على صفاته واحدة فواحدة.

والحكماء الطبيعيّون أيضاً يستدلّون بوجود الحركة على محرّك، وبامتناع اتّصال المحرّكات لا إلى نهاية على وجود محرّك أوّل غير متحرّك. ثمّ يستدلّون من ذلك على وجود مبدء أوّل.

وأمّا الإلهيّون فيستدلّون بالنظر في الوجود و أنّه واجب أو ممكن على إثبات واجب، ثمّ بالنظر فيما يلزم الوجوب والإمكان على صفاته، ثمّ يستدلّون بصفاته على كيفيّة صدور أفعاله عنه واحداً بعد واحد.

فذكر الشيخ ترجيح هذه الطريقة على الطريقة الأُولى بأنّه أوثق وأشرف. وذلك لأنّ أولى البراهين [1] بإعطاء اليقين هو الاستدلال بالعلّة على المعلول، و أمّا عكسه

(١) قوله « وذلك لان اولى البراهين » إن قيل: الاستدلال بالوجود على الواجب استدلال

الّذي هو الاستدلال بالمعلول على العلّة فربما لا يعطي اليقين و هو إذا كان للمطلوب علّة لم يعرف إلّا بها كما تبيّن في علم البرهان ، ثمّ جعل المرتبتين المذكورتين في قوله تعالى : سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم حتّى يتبيّم لهم أنّه الحقّ أولم يكف بربّك أنه على كلّ شيء شهيد . أعني مرتبة الاستدلال بآيات الآفاق و الأنفس على وجود الحقّ ، و مرتبة الاستشهاد بالحقّ على كلّ شيء بإزاء الطريقين . ولمّا كان طريقة قومه أصدق الوجهين وسمهم بالصدّيقين فإنّ الصدّيق هو ملازم الصدق .

(النمط الخامس في الصنع و الا بداع) (١)

يريد بالصنع إيجاد الشيء مسبوقاً بالعدم على ما فسرّه في الفصل الأوّل من هذا النمط ، وبالإبداع مايقابله وهو ايجاد شيء غيرمسبوق بالعدم على ماسنبيّنه فيمابعد .

☆(وهمٌ وتنبيهٌ) ☆

☆(إنّه قدسبق إلى الأوهام (٢) العاميّة أنّ تعلّق الشيء الّذي يسمّونه مفعولا بالشيء

بالعلة على المعلول والا لزم أن يكون الواجب معلولا .

قلنا : الاستدلال بالعلة على المعلول هو الاستدلال من واجب الوجود على معلولاته . فان في الطريقة المختارة نثبت واجب الوجود اولا ، ثم نستدل به على ساير الموجودات . وأما القوم فيثبتون ساير الموجودات ، ويستدلون بها على وجود واجب الوجود .

وبعبارة اخرى نحن نثبت الحق ونستدل به على الخلق . وأما هم فيثبتون الخلق ويستدلون به على الحق . فطريقتنا أشرف و أوثق . والله تعالى أعلم بالصواب واليه المرجع والمئاب . م

(١) قوله « النمط الخامس فى الصنع والابداع » الايجاد اما أن يكون مسبوقا بالعدم أولا . والاول هو الصنع . والثانى الابداع . م

(٢) قوله « قد سبق الى الاوهام » ذهب المتكلمون الى أن تعلق المفعول من جهة الحدوث : أى خروجه من العدم إلى الوجود ، او الاحداث : وهو اخراجه من العدم الى الوجود و هو المعنى المشترك بين معانى الفعل وبين الصنع والايجاد .

فان قلت : قوله : المعنى المشترك هو حصول وجود المفعول بعد عدمه عن الفاعل . تفسير للاحداث بالحدوث . وقوله : أعنى احداث الفاعل اياه . تفسير للحدوث بالاحداث .

فنقول : حصول الوجود عن الفاعل ملازم لتحصيل الفاعل اياه فيصح التعبير عن كل منهما بالاخر . والغرض التنبيه على صحة استعمال كل من العبارتين فى هذا المقام . و انما قال : للمعنى المشترك بين معانى الفعل و الصنع و الايجاد . ولم يقل : معناها . وان كان ظاهر كلام الشيخ ذلك لان هذه الالفاظ ليس مترادفة بل مختلفة الدلالة فى اللغة كما سيجيء . نعم المعنى المشترك بين معانيها هو الاحداث .

الّذي يسمّونه فاعلاهو من جهة المعنى الّذي يسمّونه[يسمّى به خ] العامّة المفعول مفعولا والفاعل فاعلا . وتلك الجهة أنّ ذلك اُوجد وصنع و فعل وهذا أوجد وفعل و صنع، و كلّ ذلك يرجع إلى أنّه قد حصل للشيء من شيء آخر وجود بعد مالم يكن ، وقد يقولون : إنّه إذا اُوجد فقد زالت الحاجة إلى الفاعل حتّى أنّه لو فقد الفاعل جاز أن يبقى المفعول موجوداً كما يشاهدونه من فقدان البنّاء وقوام البناء ، وحتّى أنّ كثيراً منهم لايتحاشى أن يقول : لوجاز على البارى تعالى العدم لما ضرّ عدمه وجود العالم لأنّ العالم عنده إنّما احتاج إلى البارى تعالى في أن أوجده أي أخرجه من العدم إلى الوجود حتّى كان بذلك فاعلا فإذا قد فعل و حصل له الوجود عن العدم فكيف يخرج بعد ذلك إلى الوجود عن العدم حتى يحتاج إلى الفاعل ، وقالوا : لوكان يفتقر إلى البارى تعالى من حيث هو موجود لكان كلّ موجود مفتقراً إلى موجد آخر ، و البارى أيضاً موجود و كذلك إلى غير النهاية . و نحن نوضح الحال في كيفيّة ذلك وفيما يجب أن يعتقد في هذا)☼

الجمهور يظنّون أنّ احتياج المفعول إلى فاعله إنّما هو للمعنى المشترك بين معانى الفعل والصنع والايجاد وهو حصول وجود المفعول بعد عدمه عن الفاعل أعنى إحداث الفاعل إيّاه فقط ، فإذا حدث فقد استغنى عنه حتّى إن فنى الفاعل بقى المفعول موجوداً ، وإنّما حمل أهل التميز منهم على ذلك شيئان :

فان قلت : هذا مناف لما سبق من اشتراك الايجاد بين الصنع و الابداع .

فنقول : كأنه جعل الايجاد مشتركا بين معنيين مختلفين عموما وخصوصا .

ثم أن قوما منهم قالوا : ان الفاعل إذا اوجد المفعول و اخرجه من العدم فقد زال احتياجه اليه حتى لوجاز العدم على البارى لماضر وجود العالم .

وأكثرهم على أن الاحتياج لايزول بعد الايجاد فان المفعول يحتاج الى اعراض يوجدها الفاعل فيه . فهووان لم يحتج فى أصل الوجود إلى الفاعل الا انه يحتاج اليه فى البقاء . و لهذا قال : وقد يقولون .

والجواب عن شبهتهم :

أما عن شبهة البناء : فهو انا لانسلم أن البناء فاعل للبناء ؛ بل البناء يحدث ميولا قسرية فى الاحجار و الالات ، ويحركها باعتبار تلك الميول الى مواضع معينة فيحصل لها أوضاع و أشكال على الترتيب الذى يضعها بعضها فوق بعض . وتلك الاوضاع والهيئات هى البناء ، والبناء سبب لحركات الالات ، والحركات معدات لحصول البناء . فهو سبب لمعدات البناء لافاعل له .

أحدهما:مشاهدة بقاء الفعل كالبناء بعدفناء الفاعل كالبنّـاء .

والثاني:الاستدلال وقد ذكر منه وجهين :

أحدهما:أنّ إيجاد الفاعل للفعل حال وجوده يكون تحصيلا للحاصل وهو خلف .

والثاني:أنّ الفعل لو كان بعد حدوثه محتاجاً إلى الفاعل لكان محتاجاً إليه في وجوده ، و إذن لكان الفاعل أيضاً كذلك ويتسلسل . فقوله «إنـّه قدسبق إلى الأوهام العاميـّة» إلى قوله : « بعد مالم يكن» إشارة إلى تقرير الوهم حسب مايعتقده العامـّة . و قوله « وقديقولون : إنّـه إذا اُوجد فقد زالت الحاجة إلى الفاعل » إلى قوله « وقوام البناء » إشارة إلى نظر أهل التميز منهم في ذلك واستدلالهم بالمشاهدة .

وقال الفاضل الشارح : وإنـّما قال : وقديقولون . ولم يقل : ويقولون . لأنّ أكثر المتكلّمين لايقولون بذلك . وذلك أنـّهم وإن لم يجعلوا الجوهر حال بقائه محتاجاً إلى الفاعل لكن جعلوه محتاجاً إلى أعراض غيرباقية يوجدها الفاعل فيه كالعرض المسمـّى بالبقاء عند من يثبته منهم ، أوغيره من سائر الأعراض عند من لايثبته . فهولاء و إن لم يجعلوه محتاجاً إلى الفاعل في وجوده لكن جعلوه محتاجاً إلى الفاعل فيما يحتاج إليه في وجوده . فإذن هم غير قائلين بزوال الحاجة بعد الحدوث ، وأمـّا من عداهم فهم القائلون بذلك .

و قوله : «لأنّ العالم عنده إنـّما احتاج إلى البارى» إلى قوله « حتـّى يحتاج إلى الفاعل » إشارة إلى استدلالهم الأوّل المذكور ، وقوله « وقالوا : لوكان يفتقر إلى البارى من حيث هوموجود» إلى قوله « إلى غيرالنهايه » إشارة إلى استدلالهم الثانى .

وأما عن الشبهة الثانية : فلا نسلم لزوم تحصيل الحاصل و انما يلزم لوكان التأثير هو تحصيل الوجود واخراجه من العدم . وليس كذلك ؛ بل التأثير هو استتباع المؤثر له و تعليقه به بحيث لو انعدم المؤثر انعدم الاثر ويستحيل وجوده بدون وجود المؤثر . ومثل بالترتيب العقلى الذى بين النور والشمس،وبالصورة الحاصلة فى المرآت مادام ذو الصورة على المحاذاة .

وعن الشبهة الثالثة : أنا لانسلم أنه لوكان محتاجا الى الفاعل بعد حدوثه لكان محتاجا اليه فى وجوده مطلقا حتى يلزم التسلسل بل يكون محتاجا اليه من حيث الوجود الواجب بالغير . وحينئذ يندفع التسلسل بالانتهاء الى واجب الوجود بالذات . م

☆(تنبيه)☆

☆(يجب علينا أن نحلّل[1] معنى قولنا : صنع وفعل واُوجد. إلى الأجزاء البسيطة من مفهومه ، و يحذف منه مادخوله في الغرض دخول عرضيّ)☆

لمّا ذكر أنّ الجمهور يظنّون أنّ احتياج المفعول إلى الفاعل إنّما كان من جهة أنّه مفعول أو مصنوع أوموجد . أراد أن يحلّل المعنى المشترك بين هذه الألفاظ . وهوقولنا: موجود بعدالعدم بسبب شيء . إلى أجزائه البسيطة ، و ينظر فيه أجميع أجزائه معتبرة في الاحتياج أم بعضها معتبرة فيه فقط والباقي مقارن لذلك البعض بالعرض ؟ ليتعيّن المعنى المتعلّق بالفاعل .

أقول : و أنا استعملت لفظ المحدث بدل قوله « موجود بعد العدم بسبب شيء » . التخفيف .

فقوله :

☆(فنقول : إذاكان شيء من الأشياء معدوماً ثمّ إذا هوموجود بعدالعدم بسبب شيء ما فإنّا نقول له : مفعول.ولانبالي الآن[لأ نخ]كان أحدهما محمولاعليه الآخر مساوياًأوأعمّ أو أخصّ حتّى يحتاج مثلا إلى أن يزاد فيقال : موجودبعدالعدم بسبب ذلك الشيء بتحرّك من الشيء وبمباشرة وبآلة وبقصد اختياري[أوغيره] أوبطبع أوتولّد أوغير ذلك أوبشيء من

(١) قوله « يجب علينا ان نحلل » لما كان مذهب الحكماء ان تعلق المفعول بالفاعل من جهة انه موجود ليس بواجب بالذات اخذ الشيخ في تحقيق هذا المذهب و ابطال ماسبق الى اوهام الجمهور . فقال : اذا كان شيء معدوما ثم وجدبسبب فذلك الموجود بالغير بعد العدم نسميه مفعولا سواء كان هذا معناه ، اوانقص منه حتى يكون المفعول اخص ، او ازيد حتى يكون اعم . فالمراد بالمساواة ليس تلازم المعنيين في الصدق اذليس هيهنا الا معنى واحد ؛ بل المساواة في اطلاق الاسم حتى أن كل شيء يطلق عليه اسم المفعول يطلق عليه اسم المحدث وبالعكس . وانما سماه مفعولا تسهيلا. فانه اذا اراد أن يعبر عن الموجود بالغير بعد مالم يكن عبر عنه بهذا اللفظ فيسهل لاختصاره . واذ قد سماه بالمفعول وكان المتكلمون يزيدون في معناه ويقولون : المفعول هو الصادر بشعور و اختيار . حدس انه ربما يتوهم أن ماذكره المتكلمون أنسب بالعرف من اصطلاحه ولهذا استدل من العرف بان اصطلاحه أوفق ، و ايضا لما كان المفعول في زعم قوم أعم من معنى المحدث ، وفي زعم المتكلمين اخص منه واصطلاحه أيضا اخص فربما يظن انه جرى على ما ذهب اليه المتكلمون . ولهذا بين فساد مذهبهم في ذلك حتى لايقع هذا الغلط . م

مقابلات هذه. فلسنا نلتفت الآن إلى ذلك. على أنّ الحقّ أنّ هذه الأُمور زائدة على كون الشيء مفعولا. والّذي يقابله ويكون بسببه فإنّا نقول له: فاعل. والدليل على هذه المساواة أنّه لوقال قائل: فعل بآلة أوبحركة أوبطبع لم يكن أورد شيئاً ينقض كون الفعل فعلا، أويتضمّن تكريراً في المفهوم. أمّا النقض فمثلا لوكان مفهوم الفعل يمنع عن أن يكون بالطبع فإذا قال: فعل بالطبع كان كأنّه قال: فعل ما فعل. وأمّا التكرير: فمثلا لوكان مفهوم الفعل يدخل فيه الاختيار فإذا قال: فعل بالاختيار كان كأنّه قال: إنسان حيوان)☆

معناه أنّا نعبّر هيهنا عن معنى المحدث بالمفعول سواء كان أحدهما مقولا على الآخر مساوياً حتّى يكون كلّ مفعول محدثا و كلّ محدث مفعولا، أو أعمّ حتّى يكون كلّ محدث مفعولا ولاينعكس، أو أخصّ حتّى يكون كلّ مفعول محدثاً ولا ينعكس.

ثمّ اشتغل ببيان كيفيّة التفاوت بين المعنيين وذكر أنّ المفعول إنّما يكون أخصّ من المحدث إذا كان معنى المحدث يصير بزيادة معنى مخصّص مساوياً لمعنى المفعول، و أشار إلى الزيادات.

فذكر أوّلاً التحرّك فإنّ المحدث قد يكون حدوثه بتحرّك من الفاعل، وقد لايكون.

ثمّ المباشرةَ والآلةَ. والمحدث بالمباشرة يقابله المحدث بآلة من وجه[1]. وهوظاهر، ويقابله المحدث بالتولّد من وجه. و ذلك أنّ بعض المتكلّمين يقولون لحدوث الحركة عن الجسم مثلا: حدوث بالتولّد. لأنّ الجسم يحدث أوّلا اعتماداً ثمّ يتولّد من ذلك الاعتماد الحركة. ويقولون لحدوث الاعتماد عنه: حدوث بالمباشرة.

---

(١) قوله «والمحدث بالمباشرة يقابله المحدث بآلة من وجه» المحدث اما ان يكون حدوثه عن الفاعل لا بتوسط شيء و هو المحدث بالمباشرة، و اما أن يكون حدوثه بتوسط شيء. و تلك الواسطة اما ان يكون من الفاعل أيضا، أولا. فان كان أيضا من الفاعل فهو المحدث بالتوليد كالجسم يحدث الحركة بواسطة الاعتماد الذى هومنه ايضا. وان لم يكن من الفاعل، فهوالمحدث بالالة. فيكون المحدث بالمباشرة يقابله المحدث بالالة من جهة وهى اشتماله على وسط ليس من الفاعل ايضا. والاختيار والطبع متقابلان من وجه فان الاختيار لابد فيه من الشعور، والطبع لايجب فيه ذلك. م

ثمّ ذكر الاختيارَ والطبع وهما متقابلان من وجه . والحدوث بهماظاهر .

والمقصود بيان أنّ المفعول لوكان مثلا مساوياً للمحدث بالاختيار أو بالتولّد لكان أخصّ من المحدث المطلق . وإنّما ذكر ذلك لأنّ المتكلّمين يطلقون الفعل على كلّ إحداث يكون بإرادة فاعلة وهو أخصّ من الإحداث المطلق . والحكماء يطلقونه على معنى يعمّ الإحداث والإبداع فاستعمله الشيخ هيهنا على أنّه مساوللإحداث ، واستعمل المحدث على أنّه مساو للمفعول [١] ، والّذى يقابله يعنى المحدث على أنّه مساو للفاعل . و أشار مع ذلك إلى أنّ المتكلّم ليس في هذا التخصيص بمصيب وإن كان هذا البحث لفظيّاً . وذلك لأنّ الزيادات ليست بداخلة في مفهوم الفعل .

واستدلّ عليه بأنّ مفهوم الفعل لوكان مشتملا على بعض تلك الزيادات لكان انضمام مقابل ذلك البعض إليه في اللفظ مقتضياً للتناقض ، أوكان انضمام عين ذلك البعض إليه مقتضيا للتكرار . والعرف يشهد بخلاف ذلك .

قال الفاضل الشارح : هذاالبحث لغوىّ صرف . والمتكلّمون يلتزمون كون أحدهما تكريراً و كون الثانى تناقضاً ، ويصرّحون به . فلا معنى لإلزام ذلك عليهم .

قال : والانصاف أنّ الحقّ معهم لأنّ أهل اللغة لايسمّون النار فاعلة للإحراق ، ولا الماء فاعلة للتبريد . والمرجع في أمثال هذه المباحث إلى الأُدباء . وإذاكان الأمر كذلك صحّ ماقلناه .

أقول : ليس هذا البحث خاصّاً بلغة دون لغة [٢] . و لذلك لم يقنع الشيخ على

---

(١) قوله « واستعمل المحدث على أنه مساو للمفعول » الانسب ان يقال : استعمل المفعول على انه مساو للمحدث ، والفاعل على أنه مساو للمحدث كما استعمل الفعل على انه مساو للاحداث . فان الشيخ لم يستعمل المحدث ولا المحدث بل المفعول والفاعل . م

(٢) قوله « اقول : ليس هذا البحث خاصاً بلغة دون لغة »

ان قيل : كلام الامام أن الشيخ بحث فى ان الفعل موضوع لمعنى اعم من ان يكون بالاختيار ، او بالطبع ، اوبالالة . الى غير ذلك . وليس هذا الا بحثا لغوياً ليس من شأن الحكيم ، وليس فى جواب الشارح ما يدفعه .

قلنا : جواب الشارح أن هذا لايتعلق باللغة ؛ بل الشيخ اصطلح على ذلك فانه قال : فانا نقول : انه مفعول . ولهذا جمع بين الالفاظ الثلاثة مع اختلاف دلالالتها فى اللغة . فان الصنع والايجاد يد لان فى اللغة على شعور واختيار بخلاف الفعل ، ووضع الفعل بازاء المعنى المشترك بينها لانه

أحد ألفاظ الصنع والفعل والإيجاد مع اختلاف دلالاتها في اللغة العربية ؛ بل أوردها جميعا تنبيهاً على أنّ المقصود هو المعنى المشترك بينها . ولمّا كان الفعل منها كأنّه أدّل على ذلك المعنى مجرّداً ، والإيجاد والصنع كأنّهما أشمل لاعتبار شيء آخر . فوضع الفعل بإزاء ذلك المعنى دونهما . وإنّما عدل المتكلّمون عن العرف لادّعائهم أنّ نصوص التنزيل وأهل اللغة بأنّ الله فاعل يطابق قولهم بأنّه فاعل بإرادة لأنّ الفاعل في اللغة هو الفاعل بالإرادة. فردّ الشيخ ذلك عليهم باستشهاد العرف · ولو أنّهم قالوا : نحن نصطلح على تخصيص العرف لم يكن للشيخ عليهم سبيل .

وقول هذا الفاضل : إنّ الحقّ معهم من جهة اللغة لأنّ أهل اللغة لايقولون للنار : فاعل للإحراق . ولا للماء فاعل للتبريد · ليس بشيء . والدليل عليه ماجاء في كلامهم : توقّوا أوّل البرد وتلقّوا آخره فإنّه يفعل بأبدانكم مايفعل بأشجاركم . و قول الشاعر :

و عينان قال الله كونا فكانتا   فعولان بالأبدان مايفعل الخمر

وأمثال ذلك . فإنّها أكثر من أن يحصى .

وبالجملة إذا جاز من حيث اللغة أن يقال فعل البرد والخمر فما المانع من أن يقال: فعل بغير إرادة . فإن ادّعى أحد أنّه مجاز فعليه الدليل . مع أنّ دعوى المجاز تقتضي تسليم صحّة الاستعمال . وذلك يدلّ على خلوّ الكلام عن التناقض . على أنّ أهل اللغة فسّروا الفعل بإحداث شيءٍ ما فقط . وهذا يدلّ على ماذهبنا إليه .

قوله :

☆(فإذا كان مفهوم الفعل ذلك أو كان بعض مفهوم الفعل فليس يضرّنا ذلك في غرضنا . ففي مفهوم الفعل وجود وعدم . و كون ذلك الوجود بعد العدم كأنّه صفة لذلك الوجود محمولة عليه . فأمّا العدم فلن يتعلّق بفاعل وجود المفعول ، وأمّا كون هذا الوجود موصوفاً بأنّه بعد العدم فليس بفعل فاعل ولاجعل جاعل . إذ هذا الوجود لمثل هذا الجائز العدم لايمكن أن يكون إلّا بعد العدم . فبقي أن يكون تعلّقه من حيث هو هذا الوجود

ادل عليه . واما المتكلمون فيزعمون : ان الفاعل في اللغة لايطلق الا على الفاعل بالارادة . فرد الشيخ عليهم باستشهاد العرف . م

إمّا وجودُ ما ليس بواجب الوجود ، وإمّا وجودُ ما يجب أن يسبق وجوده العدم)☆

لمّا ذكر أنّه اصطلح هيهنا [1] على أنّ معنى الفعل هو حصول وجود بعد العدم عن سببٍ ما سواء كان هذا المعنى هو نفس المفهوم منه كما اصطلح عليه أوبعض المفهوم منه كماذهب إليه المتكلّمون.فإنّ هذا الخلاف لايضرّ في مقصوده شرع في تحليل ذلك المعنى، وذكر أنّه يشتمل على ثلاثة أشياء : وجود ، وعدم ، وكون الوجود بعدالعدم.ثمّ بيّن أنّ العدم ليس متعلّقا بالفاعل لأنّه لاشيء ، وأنّ كون الوجود بعدالعدم أيضاً ليس متعلّقا به لأنّه صفة واجبة لمثل هذا الوجود فإنّ كثيراً من الممكنات يلحقها أوصاف تجب بماهياتها لذواتها لابشيء آخر . فبقى أن يكون المتعلّق بالفعل هوالوجود . وليس هوالوجود العامّ . فإنّ وجود الواجب لايتعلّق بالفاعل . فإذن هو إمّا وجود شيء ليس بواجب ، و إمّا وجود شيء مسبوق بالعدم والأوّل أعمّ من الثاني . وسنبيّن في الفصل التالى لهذاالفصل أنّ المتعلّق بالفاعل أوّلاً وبالذات أيّهما هو .

وقد ذكر الفاصل الشارح : أنّ البحث هيهنا يجب إمّا لتعيين الشيء المحتاج إلى

---

(١) قوله «لما ذكر أنه اصطلح هيهنا» حقق البحث فى المقامين : أحدهما أن المتعلق بالفاعل اى شىء هو ، والثانى جهة التعلق .

أما فى المقام الاول:فهو اذا وجد شىء بعد عدم بسبب شىء آخر فلا شك أن هناك وجوداً بعد عدم بسبب ذلك الشىء سواء كان ذلك الوجود بعد العدم يسمى فعلا اولم يسم . فلايضر فى ذلك الفرض . فهناك ثلاثة أشياء : الوجود ، والعدم ، وكون الوجود بعد العدم . فالمتعلق بالفاعل ليس هوالعدم لانه نفى صرف لايحتاج إلى فاعل ، ولا كونه وجوداً بعد عدم لانه وصف يعرض هذا الوجود لذاته . فتعين ان يكون المتعلق الوجود اما من جهة الحدوث ، او من جهة الامكان .

قال الامام : البحث هيهنا اما عن ان المحتاج الى الفاعل من المفعول أى شىء هو أهو عدمه السابق ، أو الوجود الحاصل ، أو كونه مسبوقا بالعدم . و اما عن سبب احتياجه الى الفاعل أهو العدم السابق ، اوالوجود الحاصل ، او كونه مسبوقا بالعدم . وكلام الشيخ فىهذا الفصل مجمل و محتمل لكل واحد من الامرين . اما البحث عن المحتاج الى الفاعل فهو ماذكرناه ، و أما البحث عن علة الاحتياج فهو انالعدم السابق لايجوز أن يكون علة له،ولاالحدوث أعنى كون الوجود بعد العدم لانه كيفية مفتقرة الى الوجود . الى آخره .

فيقال له : اما ان كلام الشيخ مجمل فغير مستقيم ؛ بلصريح فىالامر الاول ، واماان الحدوث لايجوز انيكون علة الاحتياج فهو فائدة أفادها غير متعلقة بما فى الكتاب . م

الفاعل، أولتعيّن سبب الاحتياج. و كلام الشيخ مجمل و محتمل لهما إلّا أنّ حمله على الأوّل أولى.

قال: وسبب الاحتياج عند الحكماء هو الإمكان، وعند المتكلّمين هو الحدوث. وهو باطل. لأنّ الحدوث كيفيّة للوجود متأخّرة عنه، وهو متأخّر عن الإيجاد المتأخّر عن الاحتياج إلى الفاعل المتأخّر عن علّة الاحتياج. فلو كان الحدوث علّة للاحتياج لتأخّر عن نفسه بهذه المراتب.

أقول: هذه فائدة أفادها لكنّها غير متعلّقة بالمتن.

☆(تكملةٌ وإشارة[1])☆

☆(فالآن لنعتبر أنّه لأيّ الأمرين يتعلّق. فنقول: إنّ مفهوم كونه غير واجب الوجود بذاته بل بغيره. لايمتنع أن يكون على أحد قسمين: أحدهما واجب الوجود بغيره دائماً، والثاني واجب الوجود بغيره وقتاً ما. فإنّ هذين يحمل عليهما واجب الوجود بغيره، و يسلب عنهما واجب الوجود بذاته من حيث المفهوم أو يمنع شيء من خارج. وأمّا مسبوق العدم فليس له إلّا وجه واحد. فهو في مفهومه أخصّ من المفهوم الأوّل. والمفهومان جميعاً يحمل

(١) قوله « تكملة و اشارة » هذا هو البحث فى المقام الثانى. و هو ان الوجود المتعلق بالفاعل من اى جهة يتعلق: من جهة انه ليس واجبا بالذات، اومن جهة انه مسبوق بالعدم.

فنقول: غير الواجب بالذات اعم من المسبوق بالعدم لان غير الواجب بالذات اذا نظر الى مفهومها اما ان يكون دائما او غير دائم والمسبوق بالعدم لايكون الاغير دائم وكل واحدمن غير الواجب بالذات والمسبوق بالعدم يحمل عليه انه متعلق بالغير: اما المسبوق بالعدم فظاهر؛ و اما الغير الواجب بالذات فلان وجوده اذا لم يكن من ذاته يكون من غيره قطعاً. والمحمول على امرين بينهما عموم وخصوص يكون للاعم بالذات وللاخص بالواسطة. فيكون تعلق الوجود بالفاعل من حيث انه ليس بواجب بالذات.

وقوله: اذا ثبت هذا ثبت ان التعلق بالغير يكون للمسبوق بالغير دائما. تفريع المقصود فانه لما استدل على ان التعلق للوجوب بالغير، ثم اكده بان التعلق ليس لكونه مسبوقا بالعدم رتب عليه ان التعلق بالفاعل ثابت دائما ابطالا لما ظنه الجمهور.

والنظر من وجوه: فان المراد بقوله: غير الواجب بالذات اعم من المسبوق بالعدم. اما العموم بحسب الخارج، او بحسب المفهوم فان كان المراد العموم بحسب الخارج فلا نسلم أن غير الواجب اعم؛ بل كل ماهو غير الواجب محدث. وكيف يكون كذلك وقد صرح الشيخ

عليهما التعلّق بالغير. وإذا كان معنيان أحدهما أعم من الآخر ويحمل على مفهوميهما معنى فإنّ ذلك المعنى للأعمّ بذاته أوّلاً، وللأخصّ بعده ثانياً لأنّ ذلك المعنى لايلحق الأخصّ إلّا وقد لحق الأعمّ من غير عكس حتّى لو جازهيهنا أن لايكون مسبوق العدم يجب وجوده بغيره ويمكن له في حدّ نفسه لم يكن هذا التعلّق. فقدبان أنّ هذا التعلّق هو بسبب الوجه الآخر ولأنّ هذه الصفة دائمة الحمل على المعلولات ليس في حال الحدوث فقط. فهذا التعلّق كاين دائماً، وكذلك لو كان لكونه مسبوق العدم فليس هذا الوجود إنّما يتعلّق حال مايكون بعد العدم فقط حتّى يستغني بعد ذلك عن ذات الفاعل)☆

يريد أن يبيّن أنّ الوجود المتعلّق بالغير المذكور في الفصل المتقدّم أهو لكونه ممكنا لذاته واجباً لغيره يتعلّق بالغير أم لكونه محدثا مسبوقا بالعدم؟ فإنّ بذلك فساد ماذهب إليه الجمهور.

فذكر أوّلاً أنّ الأوّل من هذين المعنيين أعمّ من الثاني. وذلك لأنّ الممكن الموجود وهو الواجب بغيره يمكن أن ينقسم إلى غير مسبوق بالعدم وهو الواجب بغيره دائماً، وإلى مسبوق بالعدم وهو الواجب بغيره وقتاً ما. فإذن الواجب بالغير يشتمل على هذين القسمين من حيث المفهوم إلّا أن يمنع شيء من خارج المفهوم. فالواجب بالغير أعمّ من

بالعموم بحسب المفهوم، و ان كان المراد العموم بالنظر الى المفهوم فلا نسلم ان الواجب بالغير اعم مطلقا من المسبوق بالعدم فان مفهوم المسبوق بالعدم لايقتضى ان يكون واجبا بالغير كما فرض الشيخ انه لو كان المسبوق بالعدم واجبا لذاته لم يتعلق بالغير فيكون مفهوم المسبوق بالعدم اعم من الواجب بالغير وكيف لايكون كذلك ومفهوم المسبوق بالعدم شيء له السبق بالعدم و ذلك الشيء يمكن ان يكون واجبا لذاته.

غاية مافى الباب ان الدليل من الخارج دل على ان كل مسبوق بالعدم فهو واجب بالغير لكن هذا لايستدعى خصوصية بحسب المفهوم. فيكون عموم من وجه لامطلقا.

ولئن سلمناه لكن لانسلم ان المحمول على امرين بينهما عموم وخصوص فى المفهوم يكون للاعم اولا وللاخص ثانيا. وانما يكون كذلك لو كان ذاتيا للاخص فان الكاتب و الانسان يحمل عليهما الناطق، و الكاتب اعم بالمفهوم من الانسان مع ان الناطق ليس للكاتب اولا بالذات. و الواجب بالغير ليس بذاتى للمسبوق بالعدم ومن ادعى ذلك فعليه الدليل.

وقوله: فاذن لو كان لحوقه للاخص بذاته لما كان لاحقا لغير الاخص. ليس بتام لانا لانسلم انه لو لحق الاخص بالذات لم يلحق غير الاخص بالذات. غاية مافى الباب انه يلحقهما بحسب الذات لكنه ليس بممتنع لجواز اشتراك الامور المختلفة فى اللوازم. م

حيث المفهوم : وقد يحمل عليهما معاً التعلّق بالغير .

وهذه قضيّة جعلها صغرى قياس . و كبراه أنّ كلّ معنيين أحدهما أعمّ من الآخر يحمل عليهما معنى ثالث فإنّ ذلك المعنى يكون للأعمّ أوّلاً و بالذات و للأخصّ بعده وبسببه .

وبيان ذلك : أنّ ذلك المعنى لا يلحق الأخصّ إلّا وقد لحق الأعمّ ، و يمكن أن يلحق الأعمّ من غير أن يلحق الأخصّ . فإذن لو كان لحوقه للأخصّ بذاته لما كان لاحقا لغير الأخصّ . ولمّا ثبت ذلك أنتج القياس المذكور أنّ التعلّق بالغير للواجب بغيره أوّلاً وبالذات ، وللمسبوق بالعدم ثانياً وبسببه يعنى بسبب الوجوب بالغير .

ثمّ أكّد ذلك بأنّ التعلّق ليس للمسبوق بالعدم بسبب كونه مسبوقاً بالعدم . و ذلك لأنّه لوجاز أن لايكون في حدّ نفسه واجباً لغيره بل كان واجبا لذاته مع كونه مسبوقا بالعدم لم يكن له تعلّق بالغير .

فقد بان إذن أنّ هذا التعلّق هو بسبب الوجه الآخر أى بسبب كونه واجباً بالغير .

وإذا ثبت هذا ثبت أنّ التعلّق بالغير يكون للمسبوق بالغير دائما لا في حال حدوثه فقط ؛ بل في جميع أوقات وجوده : فثبت أنّ هذا التعلّق للمفعول كائن دائما بخلاف ماظنّه الجمهور .

ثمّ ذكر أنّ علّة التعلّق لو كان أيضا كون المفعول مسبوقا بالعدم على ماظنّوه لكان التعلّق أيضا دائماً لأنّ هذه الصفة حاصلة للمفعول المسبوق بالعدم في جميع أوقات وجوده ، وليست خاصّة بحالة حدوثه فقط حتّى يكون بعد ذلك مستغنيا عن فاعله . فهذا تقرير مافي الكتاب .

و اعترض الفاضل الشارح على الشيخ [1] فقال : إنّه تكلّم فيما لا حاجة إليه ،

---

(١) قوله « و اعترض الفاضل الشارح على الشيخ » قال الامام : تكلم الشيخ فيما لا حاجة اليه و لم تيكلم فيما إليه حاجة :

اما أنه تكلم فيما لاحاجة اليه فانه اطنب فى الفصل السابق فى أن المتعلق بالفاعل وجود الشىء . ولا حاجة اليه . اذ لاخلاف لاحد فى ذلك .

ولم يتكلّم فيما إليه حاجة . وذلك أنـه أطنب في الفصل السالف فيأنّ المفتقر إلى الفاعل هو وجود الحادث . ولا حاجة إلى ذلك لعدم الخلاف فيه ، ولم يتكلّم في أنّ علّة الحاجة هى الحدوث أم لا ، والدائم هل يفتقر إلى مؤثـر أم لا ؟ و هذا هو محلّ الخلاف . و معنى قوله : «الواجب بالغير ينقسم إلى الدائم و إلى غير الدائم» ليس إلّا أنّ الدائم يصحّ أن يكون مفتقراً إلى المؤثّر · والنزاع لم يقع إلّا فيه . وهو مصادرة على المطلوب .

أقول : أمّا قوله : لاحاجة إلى بيان أنّوجود الحادث مفتقر إلى الفاعل إذلاخلاف

و اما انه لم تيكلم فى المحتاج اليه فلان محل النزاع هيهنا امران :

احدهما : ان علة الحاجةهى الحدوث او الا مكان ؛

و الثانى : انالدائمهل يصحان يكون مفتقراً الىالمؤثرام لا ؟ فانالحكماء ذهبوا الى ان العالم ازلى و ازليته لا ينا فى افتقاره الى البارى تعالى ، و الجمهور قالوا ؛ لو كان ازليا لاستغنى عن الفاعل لاستحالة احتياج الا زلى الى الفاعل . فاذا اختلفوا فى الا زلى فالدائم الذى هو ازلى و ابدى أولى بالخلاف .

ثم انه لم يذكر فى هذا الفصل ما يثبت الامرين ؛ بلصادر على المطلوب . لان قوله «مفهوم كونه غير واجب الوجود بذاته بل بغيره لايمنع انيكونعلى أحد قسمين : احدهما واجب الوجود بغيره دائما ، و الثانى واجب الوجود بغيره وقتاًما» ليس معناه الا ان الدائم يمكن أن يكون واجبا بغيره متعلقا به . وهواولالمسئلة . وأيضا قوله «لو فرضنا أن المسبوق بالعدم واجببذاته لم يفتقرالى الغير» هو ايضا محل النزاع لان الذين يزعمون ان علة الحاجة الحدوث ذهبوا الى انه متى تحقق الحدوث وجب الحاجة الى المؤثر سواء كان هناك الامكان اولا ، و اذالم يتحقق الحدوث لاتقع الحاجة وان حصلالامكان وان ادعى ان احتياج الممكن الى المؤثر ضرورىسواء كان دائما أولم يكن فما هذا الاطناب ؛ بل جميع ماذكرهمن اول النمط الى آخرهذا الفصليكون حشوا . وان كان تلك القضية برهانية فما ذكر فى البيان ليس الااعادة الدعوى .

و اقول : لما حكى الشيخ مذهب الجمهور : من ان تعلق المفعول بالفاعل من جهة الحدوث حتى انه اذا خرج من العدم الى الوجود لم يبق له تعلق به . حاول ان يبين خطأهم . ولا شك انه لو قال : المفعول ليس بواجب لذاته فى شىء من اوقات وجوده فلا يكون وجوده من ذاته فـى شىء من الاوقات فيكون وجوده منالغير فى جميع اوقات وجوده فيكون متعلقا بالفاعل دائماكفى فى بيان خطأهم ؛ لكنه سلك طريقا آخر . و ليس تعيين الطريق بلازم . على ان فيه فائدتين : تحقيق علية الامكان ، وابطال علية الحدوث . فوضع المفعول بازاء المحدث و ان اعتبره اصحابه اعم منه . لان نظرالجمهور مقصور عليه اذ لم يثبتوا من الممكنات شيئا غير المحدث ، وفتش عنه ان المتعلق بالفاعل اى شىء هو ، ثم ان تعلقه على اى جهة ؛

فبين فى المقام الاول:ان المتعلق وجود المفعول . والقوم و ان كانوا موافقين معه فى ذلك الا ان الاتفاق ليس بحجة فى الحكمة ، وعلىالحكيم البيان بالبرهان سواء كان متفقا عليه اولا .

فيه . فليس بصحيح. لأنّ منشأ الخلاف هو أنّ المفعول في أيّ شيء يتعلّق بفاعله . فذهب الحكماء إلى أنّه يتعلّق به في حدوثه دون وجوده كما حكى الشيخ عنهم في صدر النمط ، واعترف به هذا الفاضل . وكان من الواجب أن يحقّق الحقّ في ذلك فحقّق في الفصل السالف أنّه يتعلّق به في وجوده ، ثمّ إنّه احتاج إلى بيان أنّ سبب تعلّق هذا الوجود ماهو إذ لم يكن الوجود متعلّقا بالفاعل كيف اتّفق ليظهر من ذلك أنّ التعلّق حاصل في جميع أوقات هذا الوجود أو في وقت حدوثه فقط فان مطلوبه يتمّ بذلك فبيّنه في هذا الفصل . ولذلك سمّاه بالتكملة . و لمّا ظهر أنّ سبب التعلّق هو الوجوب بالغير ظهر أنّ الواجب بالغير سواء كان دائماً أو غير دائم متعلّق بالغير في وجوده مادام موجوداً وهذا مطلوب الشيخ

ثم بين ان سبب التعلق الوجوب بالغير لا الحدوث حتى يعلم ان المفعول متعلق بالفاعل فى جميع اوقات وجوده . وليس مطلوب الشيخ فى هذا الفصل الا هذا .

واما ان الدائم يصح ان يفتقر الى المؤثر فهو وان كان لازما من هذا البحث لانه لما كان سبب التعلق هو الامكان فالدائم اذا كان ممكنا يكون مفتقراً الى الفاعل . الا انه ليس مطلوبا للشيخ هيهنا .

على ان الامام حقق ان لاخلاف فى هذه المسئلة . فليس فى بيانه مصادرة على المطلوب .

واما من زعم : ان علة الحاجة الحدوث زعم ان الحدوث متى تحقق تحققت الحاجة وان لم يتحقق الامكان . فليس بشىء . لانه و ان زعم كذلك الا انه زعم فاسد فان الواجب لذاته يمتنع ان يحتاج الى الغير والالم يكن واجبا لذاته قطعاً .

وقال الشارح : أما قوله : لاخلاف فى ان المتعلق بالفاعل هو الوجود . فليس كذلك . لان منشأ الخلاف ليس الافى ذلك : فالحكماء ذهبوا الى ان المتعلق بالفاعل وجوده سواء كان حادثاً أولا ، و الجمهور قالوا : المتعلق بالفاعل حدوثه لاوجوده . فالشيخ حقق فى الفصل المتقدم ان المتعلق بالفاعل وجوده . و لما لم يكن المتعلق بالفاعل هو الوجود كيف ماكان حتى ان وجود الواجب يكون متعلقا بالفاعل حقق فى التكملة ان المتعلق هو الوجود من جهة الوجوب بالغير لامن جهة الحدوث حتى يعلم ان احتياج المفعول الى الفاعل فى سائر اوقات وجوده وليست الحاجة مخصوصة بوقت الحدوث .

ونحن نقول : لامعنى للحدوث الاكون الوجود مسبوقاً بالعدم . وقد سبق ان هذا الوصف ذاتى لهذا الوجود . فالقول بانه متعلق بالفاعل غير معقول لايذهب اليه عاقل .

لايقال : المراد بالحدوث خروجه من العدم الى الوجود .

لانا نقول : ليس معنى الخروج من العدم الى الوجود الانتقال والحركة فان حركة المعدوم محال بل لامعنى له الا ان يكون موجوداً بعد عدمه . فالمتعلق بالفاعل هو كونه موجوداً ، و اما كونه بعد العدم فلا تعلق له بالفاعل اصلا .

أمّا البحث عن علّة الحاجة أهو الإمكان أم هو الحدوث ، فليس بمفيد في هذا الموضع لأنّ علّة الحاجة لوكان هو الحدوث وكان المحدث محتاجا في جميع أوقات وجوده لم يكن للشيخ هيهنا بضارّ كما صرّح به في آخر الفصل ، ولو كان هوالإمكان وكان الممكن غير موجود وغير متعلّق بالفاعل لم يكن بنافع له . فلذلك لم يتعرّض الشيخ لهذا البحث .

وأمّا قوله : إنّه لم يبيّن أنّ الدائم هل يفتقر إلى مؤثّر أم لا . فليس بشيء أيضا . لأنّه بيّن أنّ الواجب بالغير لاينا في الدائم ، وأنّ علّة التعلّق بالغير هو الوجوب بالغير فالدائم إن كان واجباً بغيره كان مفتقراً و إلّا فلا . وهذا القدر كاف بحسب غرضه هيهنا .

ثمّ قال : والتحقيق أنّ الخلاف هيهنا بين الحكماء و المتكلّمين لفظيّ (١) لأنّ

نعم يفهم من مذهبهم هيهنا أن هذا الوجود لايتعلق بالفاعل الاوقت حدوثه وخروجه من العدم . وهو مرادالشيخ فيما حكاه عنهم فى صدرالنمط . لاان المتعلق هوالحدوث كما ظنه الشارح . فالحدوث فى محل النزاع ليس فى مقابلة الوجود ؛ بل فى مقابلة الإمكان . وليت شعرى ان من يقول : المتعلق هوالحدوث فسبب التعلق عنده اى شيء هو ؟ ؛ هل هوالحدوث اوغيره ؛ فليس هذاالكلام الامشوشا . وقوله: سواء كان المتعلق حادثاً اوغير حادث . يناقض ماقدمرمن الاصطلاح على ان المفعول هوالحادث.

قال الشارح : واما قوله : محل النزاع ان علة الاحتياج الإمكان او الحدوث ولم يتكلم فيه .

فانما لم يتكلم لان هذا البحث ليس بمفيد . اذغرضه من هذا الفصل ليس الابيان احتياج المفعول فى ساير اوقات وجوده الى المؤثر ليبطل به الاوهام العامية ولوفرضنا ان علة الاحتياج الحدوث والاحتياج فى جميع الاوقات حاصل لم يضره اصلا كما نبه عليه فى آخر الفصل . وان فرضنا ان علة الحاجه الامكان ويكون الممكن غير موجود ولايتعلق بالفاعل لم ينفعه .

ونقول : قدذكر اولا ان هذا الفصل لبيان ان سبب تعلق المفعول بالفاعل الامكان او الحدوث ولامعنى لسبب التعلق الاعلة الحاجه فيكون الشيخ باحثاً عن علة الحاجة مثبتاً لها فلو لم يكن مفيداً له لكان اشتغالا بمالايعنيه .

قال : واماقوله : لم يبين ان الدائم مفتقر الى الغير . فليس بشيء . لانه بين ان الواجب بالغير ينافى الدائم ، وان علة التعلق هوالوجوب بالغير . فالدائم ان كان واجباً بالغير يكون متعلقاً بالغير .

اقول : الامام لم يقل : ان الشيخ لم يبين هذا المطلوب اصلا . وانما قال: الذى ذكره ليس بياناً نافعاً بل مصادرة على المطلوب . و ما ذكره الشارح لايصلح جوابا للمصادرة على المطلوب، واما انه بين ان علة التعلق هوالوجوب بالغير فهومناف لما سبق من ان البحث عن علة الحاجة ليس بمفيد .

(١) قوله « و التحقيق أن الخلاف هيهنا لفظى » :

قال الامام: لاخلاف فى أن الدايم هل يصح أن يفتقر إلى المؤثر أم لا ؛ فان المتكلمين اتفقوا على أن العالم بتقدير كونه ازليا يصح أن يكون مستنداً إلى علة موجبة لكنهم نفوا العلة الموجبة و

المتكلّمين جوّزوا أن يكون العالم على تقدير كونه أزلياً ، معلولاً لعلّة أزليّة لكنّهم نفوا القول بالعلّة و المعلول لابهذا الدليل ؛ بل بمادلّ على وجوب كون المؤثّر في وجود العالم قادراً . و أمّا الفلاسفة فقد اتّفقوا على أنّ الأزليّ يستحيل أن يكون فعلا لفاعل مختار فإذن حصل الاتّفاق على أنّ كون الشيء أزلياً ينافي افتقاره إلى القادر المختار ، ولا ينافي افتقاره إلى العلّة الموجبة . و إذا كان الأمر كذلك ظهر أنّه لاخلاف في هذه المسئلة .

أقول : هذا صلح عن غير تراضي الخصمين . وذلك أنّ المتكلّمين بأسرهم صدّروا كتبهم بالاستدلال على وجوب كون العالم محدثا من غير تعرّض لفاعله فضلا عن أن يكون فاعله مختارا أوغير مختار ، ثمّ ذكروا بعد إثبات حدوثه أنّه محتاج إلى المحدث ، و أنّ محدثه يجب أن يكون مختاراً لأنّه لوكان موجباً لكان العالم قديما وهو باطل بما ذكروه أوّلاً . فظهر أنّهم ما بنوا حدوث العالم على القول بالاختيار ، بل بنوا الاختيار على الحدوث . وأمّا القول بنفي العلّة و المعلول فليس بمتّفق عليه عندهم لأنّ مثبتي الأحوال من المعتزلة قائلون بذلك صريحا . و أيضا أصحاب هذا الفاضل أعني الأشاعرة يثبتون مع المبدء الأوّل قدماء ثمانية سمّوها صفات المبدء الأوّل . فهم بين أن

المعلول الازلى لا بهذا الدليل أى لا بأن الا زلى يستحيل أن يكون مفتقراً إلى المؤثر ؛ بل بالدلالة على قدرة المؤثرة . والفلاسفة اتفقوا على أن الازلى يستحيل أن يكون فعلا لفاعل مختار . فالفريقان اتفقا على ان الازلى يمكن أن يكون مستندا الى الموجب ، ويمتنع أن يكون مستندا الى القادر .

فمن يقول : الدائم هل يصح ان يكون مفتقر الى المؤثر ؟

يقال له : اما الى المؤثر الموجب فيصح بالاتفاق ، واما الى المؤثر المختار فلا يصح بالاتفاق. فلا خلاف اصلا فى هذه المسئلة؛ نعم اختلفوا فى ان العالم على تقدير كونه ازليا هل يسمى فعلا؛ و هل يسمى علته فاعلا ؟ وهذا خلاف لغوى صرف .

اقول : الخلاف فى هذه المسئلة والخلاف فى علة الحاجة متلازمان لانه لوكان علة الحاجة الحدوث استحال ان يحتاج الازلى الى المؤثر لانتفاء العلة ، و لو كان العلة الامكان وجب افتقاره الى المؤثر لوجود العلة . وكذلك لو امتنع احتياج الازلى لكان علة الحاجة الحدوث فانه لوكان علتها الامكان لزم احتياج الازلى . ولو أمكن احتياج الازلى كان علة الحاجة الامكان فانه لوكان علته الحدوث امتنع احتياجه . فلا تلازم الخلافان . فلولم يكن فى تلك المسئلة خلاف لم يكن فى هذه المسئلة ايضا خلاف ، لكن الخلاف فى ان علة الحاجة الى المؤثر الامكان اوالحدث مما لايمكن ان يدفع لغاية اشتهاره .

يجعلوا الواجب لذاته تسعة ، وبين أن يجعلوها معلولات لذات واجبة هي علّتها . وهذا شيء إن احترزوا عن التصريح به لفظاً فلا محيص لهم عن ذلك المعنى. فظهر أنّهم غير متّفقين على القول بنفي العلّة والمعلول مع اتّفاقهم على القول بالحدوث ، و أمّا الفلاسفة فلم ينبّهوا على أنّ الأزليّ يستحيل أن يكون فعلا لفاعل مختار ؛ بل ذهبوا إلى أنّ الفعل الأزليّ يستحل أن يصدر إلّا عن فاعل أزليّ تامّ في الفاعليّة ، وأنّ الفاعل الأزلىّ التامّ في الفاعلية يستحيل أن يكون فعله غير أزلى . ولمّا كان العالم عندهم فعلا أزليّا أسندوه إلى فاعل أزلى تامّ في الفاعلية . وذلك في علومهم الطبيعيّة ، وأيضاً لمّا كان المبدء الأوّل عندهم أزلياً تامّاً في الفاعليّة حكموا بكون العالم الّذي هو فعله أزليّاً . و ذلك في علومهم الإلهية ، ولم يذهبوا أيضا إلى أنّه ليس بقادر مختار ؛ بل ذهبوا إلى أنّ قدرته واختياره لا يوجبان كثرة في ذاته ، وأنّ فاعليّته ليست كفاعليّة المختارين من الحيوانات ، ولا كفاعلية المجبورين من ذوى الطبائع الجسمانيّة على ما سيجيء بيانه .

☆(تنبيه)☆

☆(الحادث بعد مالم يكن له قبل لم يكن فيه ليس كقبليّة الواحد الّتى هى على الأثنين الّتي قد يكون بها ماهو قبل وما هو بعد معاً في حصول الوجود بل قبليّته قبل

واما كلام الشارح فحاصله : ان الامام نقل في رفع الخلاف عن الفريقين قضايا ثلاثة نقلا غير مطابق :

احديها : أن المتكلمين جوزوا استناد الازلى الى علة موجبة . وانما نفوا أزلية العالم بالدلالة على قدرة المؤثر فيه. فهذا نقل عنهم بانهم بنوا مسئلة الحدوث على مسئلة الاختيار . وليس كذلك في ساير كتبهم ؛ بل الامر بالعكس .

وثانيها : أنهم نفوا القول بالعلة والمعلول . وهوايضا كذب لما ذكر .

وثالثها: ان الحكماء يحيلون استناد الازلى الى القادر . وهو أيضا ليس كذلك . لذهابهم الى أن الله تعالى قادر مختار مع أن العالم ازلى. ولا منافاة. لان القدرة هى كون الذات بحيث ان شاء فعل، وان شاء ترك. والشرطية لايستدعى وجودالمقدم او عدم وقوعه ؛ بل مقدم شرطية الفعل واقع دائما، ومقدم شرطية الترك غير واقع دائما ، بل يبحثون تارة عن العالم انه فعل ازلى مستندالى فاعل تام الفاعلية . وهذا بحث طبيعي لانه بحث عن العالم المشتمل على الاجسام و الجسمانيات المادية ، و اخرى يبحثون عن المبدء الاول أنه فاعل ازلى تام في الفاعلية معلوله ازلى . فهو بحث عن واجب الوجود بأن آثاره ازلية . فيكون من الابحاث الالهية . وفى البحث الطبيعى نظر . م

لاتثبت مع البعد و مثل هذا ففيه أيضاً تجدّد بعديّة بعد قبليّة باطلة ، وليس تلك القبليّة هى نفس العدم فقد يكون العدم بعد ، ولاذات الفاعل فقد يكون قبل ومع و بعد . فهى شيء آخر لا يزال فيه تجدّد وتصرّم على الاتّصال . وقد علمت أنّ مثل هذا الاتّصال الّذي يوازى الحركات في المقادير لن يتألّف من غيرمنقسمات)☆

يريد بيان أنّ كلّ حادث فهو مسبوق بموجود غير قارّ الذات (١) متّصل اتّصال

(١) قوله «يريد بيان ان كل حادث فهو مسبوق بموجود غير قار الذات» والدليل عليه أن وجود الحادث بعد ان لم يكن فيكون له قبل . ضرورة ان البعدية بالقياس الى قبليته . وذلك القبل لايجامع البعد . لان الحادث ليس بموجود فيما قبل و هو موجود فيما بعد . فاجتماع القبل و البعد يوجب اجتماع الوجود والعدم . وانه محال . فالقبل ليس نفس العدم لان العدم بعد كالعدم قبل، وليس القبل ببعد، ولا ذات الفاعل . لانه يكون بعد وقبل ومع . فهو أمر آخر غير قار الذات، لانه اذا فرض حركة ينطبق نهايتها على بداية حدوث الحادث يكون بين ابتداء الحركة و انتهاء حدوث الحادث قبليات و بعديات متصرمة متجددة اذ كل جزء يفرض من تلك الحركة فهى قبل الحادث فيكون بازاء أجزاء الحركة قبليات بعضها متصرمة و بعضها متجددة فيكون ذلك القبل متصلا غير قار وهو الزمان.
والاعتراض من وجوه :

الاول : أن قوله : القبل ليس نفس العدم . اما ان يراد به العدم الذى يتعقبه الحادث ، أو مطلق العدم. فان اريد المقيد فلا نسلم أنه بعد الحادث ، و ان اريد المطلق فغاية مافى الباب ان القبل لايكون مطلق العدم ، لكن لايلزم منه ان يكون العدم المقيد اعنى الذى يتعقبه الحادث .

الثانى: النقض بالزمان. فانه يمكن أن يقال : القبل لايجوز ان يكون الزمان لانه يكون بعد .

فان قلت : الزمان الذى هو قبل مغاير للزمان الذى هو بعد .

فنقول : كذلك العدم الذى هو قبل الحادث مغاير للعدم الذى بعده لان هذا العدم طارىء، وذلك ازلى زايل . وفرق بين الطارىء والزايل .

الثالث: ان الحادث اذا كان بعد أن لم يكن يكن عدمه قبل وجوده بالضرورة . وذلك يناقض أن القبل ليس هو عدم الحادث .

الرابع: سلمنا ان القبل امر مغاير لكن لانسلم انه غير قار .

قوله : لانه اذا فرض حركة تنطبق على اول الحادث .

قلنا : معارض بانه اذا فرض قبل الحات شيء ثابت لاتجدد فيه ولا تصرم فلا يكون فى القبل تجدد و تصرم فلا يكون غير قار الذات . ولئن سلمنا انه غير قار لكن لم لايجوز أن يكون القبل هو الحركة المتجددة المتصرمة .

والجواب عن هذه الاعترضات : ان الترديد فى القبل بالذات فانه لابد منه اذ معروض القبلية أن عرضه القبلية بالذات فذاك ، و ان عرضه القبلية بواسطة شيء آخر فذاك الشيء الاخر هو القبل بالذات . واليه اشار بقوله : وليست القبلية نفس العدم . فان معروض القبلية اذا كان قبلا لذاته فكأنه

المقادير أعنى الزمان إلّا أنّه لم يتعرّض لتسميته في هذا الموضع بعد .

وبيانه : أنّ الحادث بعد مالم يكن تكون بعديّته هذه مضافة إلى قبليّة قدزالت . فله قبلٌ لايوجد مع البعد . لا كقبليّة الواحد على الاثنين وأمثالها الّتي يوجد القبل والبعد منها معاً ؛ بل قبل يزول قبليّته عند تجدّد البعديّة . وليست هذه القبليّة هى نفس العدم

نفس القبلية .

اذا تمهد هذا فنقول : وجود الحادث بعد ان لم يكن بعدية بالقياس الى قبلية فلا بد من معروض القبلية بالذات . ولا شك أن معروض القبلية بالذات يستحيل أن يكون معروض البعدية . فمعروض القبلية لايكون نفس العدم. لان العدم لو اقتضى لذاته القبلية لايكون بعد ذات الفاعل و الا لم يصر معا و بعد . فتعين أن يكون معروض القبلية بالذات أمرا مغايراً لهما . وعروض القبلية للعدم لاينافي ان يكون معروض القبلية بالذات مغايراً له لجواز أن يكون عروض القبلية للعدم بواسطة ذلك المعروض حتى أنا استدللنا على وجود ذلك المعروض بعروض القبلية للعدم . و اذا ثبت أن معروض القبلية أمر مغاير فهو غيرقار ؛ بل هو متجدد متصرم. لان ذلك القبل يمتد الى الازل ، وكل جزء يفرض منه يكون سابقا على جزء آخر فان القبلية التى من سنتين يكون قبل القبلية التى من سنة فهناك قبليات و بعديات متصرمة و متجددة . ولكن ربما يمنع كون ذلك فى بادىء النظر . فالشارح فرض الحركة بطريق التمثيل حتى يتبين ذلك. والا لم يكن فى الاستدلال اليه حاجة . ثم ذلك القبل يحتمل التقدير، والزيادة والنقصان لان قبل زيد الى نوح مثلا اطول وأزيد الى موسى فيكون مقداراً .

والحاصل ان لمعروض القبلية بالذات خواص :

احديها : انه يمكن ان يكون له اجزاء فان قبل زيد الى نوح يمكن ان ينقسم و يقال قبل زيد الى عمرو مثلا ثم الى بكر ثم الى خالد ثم الى نوح . وهذا يظهر غاية الظهور فى الحركة التى فرضها الشارح. فان قبل الحادث الى ابتداء الحركة ينقسم الى قبله الى ربع الحركة، ثم الى نصفها، ثم الى ثلاثة ارباعها .

الثانية: ان تلك الاجزاء لايجتمع معا ؛ بل كل جزء يفرض فهو قبل بالقياس الى اجزاء ، بعد بالقياس الى آخر .

الثالثة: انه يقبل التقدير . فالقبل بالذات كم لاحتماله التقدير ، متصل لقبوله الانقسام الى اجزاء ، غير قار الذات لعدم اجتماع اجزائها فى الوجود . فهو الزمان . فلا يقال: انه الحركة. لان الحركة ليست بكم فى ذاتها لعدم قبولها التقدير فى نفسها اذ لايقال : حركة طولى بل حركة فى زمان اطول او فى مسافة اطول؛ نعم هذا الامتداد لما كان غير قار الذات لايكون الا بحيث يكون تغيراً لا يقع دفعة بل تدريجا وهو الحركة فيكون الزمان مقدار الحركة لا من كل وجه ؛ بل من حيث عدم الاستقرار .

بقى ان يقال : لما كان هذا الامتداد لايجتمع اجزائه فى الوجود لم يكن موجودا ضرورة انه لوكان موجوداً لاجتمع اجزائه فى الوجود . فلايكون الزمان موجودا .

لأنّ العدم كما كان قبل فقديصحّ أن يكون بعد ، ولا نفس الفاعل لأنّـه قد يكون قبل ومع وبعد . فإذن هناك شيء آخر يتجدّد ويتصرّم.فهو غير قارّ الذات،وهو متّصل في ذاته إذ من الجائز أن نفرض متحرّكاً يقطع مسافة يكون حدوث هذا الحادث مع انقطاع حركته فيكون ابتداء حركته قبل هذا الحادث ، ويكون بين ابتداء الحركة وحدوث الحادث قبليّات وبعديّات متصرّمة و متجدّدة مطابقة لأجزاء المسافة و الحركة . فظهر

فنقول : هذ الامتداد و ان لم يوجد فى الخارج الا أنه بحيث لوفرض وجوده فى الخارج وفرض فيه اجزاء لاتجتمع تلك الاجزاء معا ، وكان بعضها متقدما على البعض . ولا يكون الامتداد فى العقل كذلك الا اذ كان فى الخارج شيء غيرقارالذات يحصل فى العقل بحسب استمراره وعدم استقراره ذلك الامتداد فان الزمان كالحركة امر مستمر فى الخارج لاجزء له لكن اذا حصل ذلك الامر المستمر الغير المستقر فى الخارج يحصل له امتداد فى الذهن اذا فرض انقسامه يكون اجزائه لا يجتمع معا،وكان فيها تجدد و تصرم.وهذا الامتداد ينطبق على الحركة والمسافة . ولا شك فى انا ندرك القبل امتداداً الى الازل ، و نحكم على اجزاء ذلك الامتداد بان احدها يتقدم على الاخر لوكان موجودة فى الخارج . فدل ذلك على أن فى الخارج شيئاً غير مستقر يكون ذلك الامتداد الحاصل فى العقل منه .

هذا هو التحقيق فى هذا المقام لايعرف كنهه الا بدقيق النظر والتأمل . و هو معنى قولهم : الموجود من الحركة فى الخارج هو الحصول فى الوسط وانه يفعل بسيلانها الحركة بمعنى القطع ، وكذلك الموجود من الزمان شيء غير منقسم يفعل بسيلانه الزمان كما ان النقطة يفعل بسيلانها الخط .

وعند ذلك يظهر اندفاع مايقال : إن قوله : هناك شيء يتجدد ويتصرم . إن أراد به أن يتجدد و يتصرم فى الخارج فلا شك أن المتجدد غير المتصرم و هما جزء الزمان فيكون الزمان مشتملا بالفعل على أجزاء بعضها موجود و بعضها معدوم وذلك ينافى اتصاله فى ذاته ، وإن أراد أنه يتجدد ويتصرم فى العقل فهو باطل : اما اولا : فلانه لايدل على وجود الزمان فى الخارج . واما ثانيا فلان المتصرم هو القبل والمتجدد هو البعد . والقبلية والبعدية اضافيان لابد ان يكون معروضاهما معا فى العقل . فلا يكون التجدد و التصرم فى العقل .

لانا نقول : العقل يحكم بانه متجدد ومتصرم لوكان موجوداً فى الخارج وله اجزاء بالفعل فيه ، ولا يكون ذلك الا بوجود أمر غير قارالذات وهو الزمان .

وكذلك مايقال : الزمان اما مقدار الحركة بمعنى القطع ، اومقدار الحركة بمعنى التوسط . و الاول ليس بموجود فى الخارج ، والثانى لايتجدد ولا يتصرم .

فالجواب: ان المراد بالزمان هيهنا مقدار الحركة بمعنى القطع وانه يدل على وجود الزمان فى الخارج كما حققناه .

واعلم ان فى الدليل المذكور استدراكين :

أنّ هذه القبليّات والبعديّات متّصلة اتّصال المسافة . وقدتبيّن في النمطالأوّل أنّ مثل هذا المتّصل لايتألّف من أجزاء لاتتجزّىء . فإذن ثبت أنّ كلّ حادث مسبوق بموجود غير قارّ الذات متّصل اتّصال المقادير . وهو المطلوب . فهذا ما في الكتاب .

واعلم أنّ الزمان ظاهر الإنيّة (١) خفيّ الماهيّة . و الشيخ قدنبّه على إنيّته في هذا الفصل ، وسيشير في الفصل الّذي يليه إلى ماهيّته . ولذلك وسم أحد الفصلين بالتنبيه والآخر بالإشارة . وهذه المباحث تتعلّق بالطبيعيّات وإنّما أوردها ههنا لاحتياجه إليها ،

احدهما : ان المقدمتين القائلتين بان القبلية ليست نفس العدم ولا ذات الفاعل لادخل لهما فى اثبات ان معروض القبلية امر غير قار وذلك ظاهر . نعم يمكن ان يقال:ان ايرادهما لدفع توهم أن القبل هو العدم اوذات الفاعل اذهما قبل الحادث .

وثانيهما : انه يمكن توجيه الدليل بوجهين :

الاول : أن وجود الحادث بعد ان لم يكن ، له بعدية بالقياس الى قبلية وليست تلك القبلية كقبلية الواحد على الاثنين بل قبلية لا يجتمع مع البعدية . و القبلية التى لايجتمع مع البعدية لا تكون الا زمانية فيكون قبل كل حادث زمان .

الثانى:ان الوجود الحادث بعد أن لم يكن ، له قبل . وذلك القبل امر غير قار يتجدد ويتصرم وهو الزمان .

فلما كفى فى الاستدلال عدم اجتماع القبلية و البعدية ، أوتجدد القبل و تصرمه فالجمع بينهما فى الاستدلال يستلزم استدراك أحدهما لا محالة . و قد علم من هذا أنه لولا ايراد المقدمتين لما احتيج إلى إثبات القبل بالذات ؛ بل يكفى فى البيان وجود القبل فى الجملة . م

(١) قوله «واعلم ان الزمان ظاهر الانية» أراد أن يبين أنه لم وسم هذا الفصل بالتنبيه والفصل الاخر بالاشارة . فقال : ان الزمان ظاهر الانية خفى المهية:أما أنه خفى المهية فظاهر ، وأما أنه ظاهر الانية فان ساير الناس يجزمون بوجوده حتى قسموه الى الساعات والايام والاسابع والشهور والسنين .

فان قلت : هب أن الزمان مطلقا ظاهر الانية الا أن وجود الزمان قبل كل حادث ليس بظاهر و هو المطلوب من الفصل . فما هو ظاهر الانية ليس بمطلوب من الفصل ، وما هو المطلوب من الفصل ليس بظاهر الانية ، فالانسب التعبير عن الفصل بالاشارة .

فنقول : كون الحادث مسبوقا بزمان ظاهر أيضا فان الحادث ما كان ثم كان . وليس معناه الا أن هناك زمانا كان موجودا فيه ثم زمانا آخر كان فيه فان . لفظة كان مشعرة بالزمان على ماسيصرح به الامام فى اعتراضه بعد. ثم لامكان أن يقال : كان معدوما ، أو كان الله تعالى موجودا. بين أن ذلك ليس نفس العدم ولاذات الفاعل والا فلا احتياج فى التنبيه اليه .

هذا حاصل الدلالة المذكورة وهو فى غاية الجلاء ان تعقل . م

و كونها غير مذكورة فيما مضى من الكتاب .

واعلم أنّه إنّما نبّه هيهنا [1] على وجود الزمان قبل كلّ حادث لوجود القبليّة و البعديّة الخاصّتين به فإنّه هو الشيء الّذي يلحقه لذاته القبليّة و البعديّة اللتان لايوجدان معا ، و ذلك لأنّ الشيء قد يكون قبل شيء آخر قبليّة بهذه الصفة لا لذاته ؛ بل لوقوعه في زمان هو قبل زمان ذلك الآخر . فالقبليّة والبعديّة للشيئين بسبب الزمان . و أمّا للزمان فليس بسبب شيء آخر ؛ بل ذاته المتصرّمة المتجدّدة صالحة للحوق هذين المعنيين بها لا لشيء آخر . فإنّ ثبوت هذين المعنيين يدلّ على وجود الزمان ، ولايصحّ تعريف الزمان بهما [2] لأنّ تصوّرهما لايمكن إلّا مع تصوّر الزمان . وتمييزهما عن سائر أقسام

---

(١) قوله «واعلم أنه انما نبه هيهنا» مهد مقدمتين ليستعين بهما فيدفع شبهة الامام :

المقدمة الاولى: ان الاستدلال على وجود الزمان بوجود القبلية والبعدية الخاصتين به أي الذاتيتين. فان القبلية و البعدية يلحقان الزمان لذاته وغيره بسببه. فالشيء يكون قبل شيء آخر لوقوعه في الزمان قبل الزمان الاخر ، وأما الزمان فهو قبل زمان آخر لذاته المتصرمة المتجددة .

فلئن عاد السائل وقال : المتصرم اما أن يكون نفس المتجدد وهو محال، أو غيره وحينئذ يختلف اجزاء الزمان فلايكون متصلا .

فلنمد الجواب بان التصرم و التجدد بعد فرض اجزاء الزمان . ولا اختلاف لاجزاء الزمان في نفسه . م

(٢) قوله «ولايصح تعريف الزمان بهما» فرق بين التصديق بانية الزمان و تصور مهيته فان القبلية والبعدية لما كانتا من خواص الزمان كان من الظاهر أن يصح تعريف الزمان بهما كما أمكن الاستدلال بهما على وجوده ، لكن وقع الاستدلال بهما ولايصح تعريفه بهما . فلايقال : الزمان ماله بالذات القبلية والبعدية . لان تصور القبلية والبعدية الذاتيتين موقوف على تصور الزمان فيكون التعريف به دوريا .

ثم ان سئل وقيل : انما يلزم الدور لوكان التعريف بالقبلية والبعدية المختصتين بالزمان وليس كذلك ؛ بل بمطلق القبلية والبعدية لكن لما كان مطلق القبلية و البعدية شاملان للزمان و المكان وقع التميز بانهما لايجتمعان معا .

وأجاب : بانه لابد في التعريف من هذا المميز لكن المعية ينقسم في مقابلة انقسام القبلية و البعدية وليست هيهنا الازمانية فيعود الدور .

فان قيل :كما لايصح تعريف الزمان بالقبلية والبعدية الذاتيتين لايصح الاستدلال على وجوده بهما لان التصديق بهما موقوف على التصديق بوجود الزمان فيكون اثبات الزمان موقوفا على نفسه وهو مصادرة على المطلوب .

القبليّة والبعديّة بأنّهما اللتان لايوجدان معا ليس أيضا بتميّز حقيقي لأنّ المع يجرى مجراهما في معانيهما المختلفة ؛ لكن لمّا كان الزمان معروف الإنيّة لم يلتفت إلىذلك . والقبليّة والبعديّة اللاحقتان بالزمان إضافتان لا يوجدان إلّا في العقول لأنّ الجزئين من الزمان اللذين يلحقهما القبليّة والبعديّة لايوجدان معا فكيف توجدالإضافةاللاحقة بهما ؛ لكن ثبوتهما فيالعقل لشيء يدلّ على وجود معروضهما الّذي هو الزمان مع ذلك الشيء . ولذلك استدلّ الشيخ بعروض القبليّة للعدم على وجود زمان يقارنه .

إذاتقرّرت هذه المعاني فقداندفعاعتراضالفاضلالشارح بأنّهذه القبليّات لوكانت موجودة في الخارج لكانت القبليّة الواحدة قبل موجود آخر بقبليّة اُخرى ويتسلسل . و ذلك لأنّالزمان هوالموجودفيالخارجالّذي تلحقه القبليّة لذاته ، وتلحق ماسواه ممّا يقع

اجاب: بان الزمان لماكان معروف الانية لميلتفت فيالتنبيه عليه الى ذلك فان الغرض منالتنبيه ليسالا ايضاح ما فيه خفاء ببسط عبارات والكشف عن خبيات هى مناط الحكم فأخذ المطلوب فيه لاينافى ذلك .

واعلم أن الشيخ عرف الزمان فى الفصل الاتى بالقبلية والبعدية اللتين لاتجتمعان معا ، واشار الشارح بهذا البحث الىاختلالفىذلك .

المقدمة الثانية:انالقبلية والبعدية الزمانيتين اضافيتان لان القبل لايكون قبلا الا بالقياس الى بعده ، وكذلك البعد . وهما ليسا بموجودين فى الخارج لان وجودهما يتوقف على وجود الجزئين من الزمان معا وهومحال.فيستحيل وجود القبلية والبعدية،لكن ثبوتهمافىالعقل لشىء يدل علىوجود معروضهماكما اذا ثبت القبلية لعدم الحادث دلعلى انمعروض القبلية بالذات موجود معه .

وهيهنا سؤال و هو أن يقال : لما ثبت أن لاوجود للقبلية و البعدية فى الخارج بل هما امران اعتباريان و لا شك أن الامر الاعتبارى لا يستدعى وجوده عروضه فى الخارج . فهذا الكلام ينافى أوله آخره .

اجيب بوجهين :

أحدهما:انه ثبت أنمعروض القبلية يتجدد ويتصرم ، ولاشك أنالعدم لايتجدد ولا يتصرم.فيكون موجودا فىالخارج .

واعترض بأن الكلام فى دلالة ثبوت القبلية والبعدية على وجود معروضيهما والدال فيماذكرتم هوالتجدد والتصرم .

ويمكن أنيجابعنه: بانالمتصرمهوالقبل ، والمتجددهوالبعد . والقبلية والبعدية اللتانلا تجتمعان لابد أن يتصرم احديهما ويتجدد الاخرى فيدلان على وجود المعروض فى الخارج .

وثانيهما : أنه ثبت أنالقبل لايجتمع معالبعد . فعدماجتماعهما اما أن يكون فىالعقل . و ليس

فيه بسببه في العقل . أمّا نفس القبليّة فليس هو من الموجودات (١) المختصّة بزمان دون زمان لأنّها أمر اعتباري يصحّ تعقّله في جميع الأزمنة . وإن اُخذ من حيث يقع في زمان معيّن كان حكمه حكم سائر الموجودات في لحوق قبليّة اُخرى يعتبرها الذهن به و لايتسلسل ذلك؛ بل ينقطع بانقطاع الاعتبار الذهنيّ .

و يندفع أيضا اعتراضه بأنّهما إضافتان فيجب أن يوجدا معا وقد قيل إنّهما لايوجدان معا . هذاخلف . وذلك لأنّهما إضافتان عقليّتان يجب أن يوجد معروضا هما في العقل ولا يجب أن يوجدا في الخارج معا .

كذلك لاجتماعهما في العقل حتى عرض لاحدهما القبلية ، و للاخر البعدية . أو في الخارج فلابد من وجود المعروض في الخارج . و هذا منقوض بالعدم و الوجود فانهما لا يجتمعان لا في الذهن؛ بل في الخارج ،ولا يلزم منه ثبوت العدم في الخارج فان السلب لا يستدعي وجود الموضوع .

واعلم ان القبلية والبعدية لايلحقان إلا اجزاء الزمان حتى يكون جزء منه موصوفا بالقبلية و الاخر بالبعدية . فمعروضا هما أجزاء الزمان وهي غير موجودة في الخارج لان الزمان متصل واحد ولانه لووجدت لتتالى الآنات فحينئذلايلزم من ثبوت القبلية والبعدية وجود معروضهما في الخارج بل عدمه فكيف يستدل بهما على وجود الزمان .

اذا عرفت هذا عرفت اندفاع الجوابين و اتجاه أن يقال للشارح : معروض القبلية و البعدية على ماصرحت بهأجزاء الزمان و هي معدومة في الخارج فكيف يدلان على وجود معروضهما . أو يقال : معروض القبلية مغاير لمعروض البعدية لانهما لايجتمعان . فلوكانا موجودين في الخارج لزم اشتمال الزمان على الاجزاء بالفعل وإنه محال .

والحاصل:أن القبلية والبعدية لكونهما اعتباريتين لايدلان على وجود معروضيهما بل ليس يجوز أن يوجد معروضا هما في الخارج .

والجواب : أن المراد بالمعروض هيهنا هومتعلقهما لامحلهمافان محلهما جزء الزمان المعقول لا الموجود في الخارج أي ما يعرض القبلية و البعدية بسببه فانهما إنما يعرضان للامتداد العقلي بسبب الامر الغير المستقر الوجود . فاطلق المعروض على سبب المعروض مجازا . و الى هذا المعنى أشار في فصل سبق المحدث بالمادة حيث قال : الامكان من حيث انه متعلق بامر خارجي يستدعي لامحالة موضوعا موجودا في الخارج كما مضى في التقدم بعينه . م

(١) قوله «أما نفس القبلية فليس هو من الموجودات» حاصل الجواب أن القبلية أمر اعتباري لاوجود لها في الخارج ، لكن لها اعتباران :

أحدهما:من حيث عروضها لاجزاء الزمان بحسب الذات . وحينئذ لايكون في زمان آخر .

والثاني:من حيث ذاتها فهي توجد في الذهن . ووجودهافي الذهن يكون في زمان . فيكون له قبلية اعتبارية بهذا الاعتبار . فالقبليات لا يتسلسل بل ينقطع بانقطاع الاعتبار . و في قوله : لا يتسلسل

ويندفع أيضاً اعتراضه بأنّ العدم لو اتّصف بالقبليّة [١] الوجوديّة للزم اتّصاف المعدوم بالموجود. وذلك لأنّ العدم المقيّد بشيءٍ ما يكون معقولا بسبب ذلك الشيء و يصحّ لحوق الاعتبارات العقليّة به من حيث هومعقول.

ثمّ إنّه اشتغل بالمعارضة [٢]: فقال: سبق بعض أجزاءِ الزمان على بعض هو هذا السبق المذكور في عدم الحادث و وجوده بعينه. فيلزم من قولكم هذا أن يكون للزمان زمان آخر.

قال: والفرق بأنّ الزمان متقضّ لذاته فلذلك استغنت القبليّة والبعديّة العارضتان له عن زمان آخر ولم تستغن القبليّة والبعديّة العارضتان لغيره عنه. ليس بمفيد لوجهين: الأوّل: أنّ أجزاءِ الزمان إن كانت متساوية في الماهيّة استحال تخصّص بعضها بالتقدّم دون

لطيفة وهي أن المشهور ان التسلسل في الامور الاعتبارية ليس محالا فبين بقوله. و لا يتسلسل: أن معنى ذلك ليس أن الامور الاعتبارية يتسلسل وهو ليس بمحال، بل المراد أن ذهاب السلسلة في الامور الاعتبارية موقوف على اعتبار الذهن. و الذهن لايقوى على اعتبار امور غير متناهية فاذا انقطع انقطعت السلسلة. م

(١) قوله «ويندفع أيضا اعتراضه بان العدم لو اتصف بالقبلية» أي انهم قالوا: عدم كل حادث قبل وجوده. فقد و صفوا العدم بالقبلية. فلو كانت وجودية لزم اتصاف المعدوم بالموجود و انه محال.

والجواب: أن القبلية أمر اعتباري فيصح لحوقها لا للعدم المطلق بل العدم المقيد بالحادث.

فلو قيل: هذا ينافي ماذكر من أن معروض القبلية ليس هو العدم.

فنقول: المراد ثمه معروض القبلية بالذات كما بيناه.

واعلم أن الاجوبة التي ذكرها الشارح عن هذه الاسوّلة لاتوجيه لها أصلا. فان كلام الامام ليس الا أن القبلية والبعدية ليستا من الوجودات الخارجية. فلايجب أن يكون الموصوف بهما أمرا موجودا في الخارج. فلايلزم أن يكون قبل كل حادث أمر موجود في الخارج موصوف بالقبلية. والشارح في تلك الاجوبة مازاد عليه الا أنها أمر اعتباري وكونه أمراً اعتباريا لا ينافي عدمها في الخارج بل يستلزمه.

والجواب أنها وان كانت معدومة في الخارج الا أنها متعلقة بأمر خارجي. فيدل على وجوده كما مرمرارا. م

(٢) قوله «ثم انه اشتغل بالمعارضة» هذا نقض اجمالي، وتقريره: أن الدليل الذي ذكر تموه ليس بصحيح بجميع مقدماته. والالزم أن يكون للزمان زمان آخر. وذلك لان بعض أجزاء الزمان قبل البعض الاخر، وليست هذه القبلية كقبلية الواحد على الاثنين فان أجزاء الزمان لايوجد معا فان

البعض الآخر ، وإن لم تكن كان انفصال كلّ جزء عن الآخر بماهيّة فيكون الزمان غير متصل ؛ بل مركّبا من آنات . الثاني : أنّ تجويز وجود قبليّة و بعديّة لايوجدان معا في جزئين من الزمان من غير زمان يغايرهما يقتضي تجويز كون العدم قبل وجود الحادث من غير زمان يغايرهما .

قال : وأيضا إن قيل في الفرق : إنّ القول بالقبليّة والبعديّة يمكن مع القول بكون كلّ جزء من الزمان مسبوقا بجزء آخر ، ولا يمكن مع القول بحادث هو أوّل الحوادث لأنّه ينافي الإشارة إلى ماهو قبل أوّل الحوادث ، اُجيب بأنّ معنى قولنا اليوم متأخّر عن أمس ليس هو أنّه لم يوجد معه لأنّ اليوم لم يوجد أيضاً مع الغد ، وإن سلّمنا أنّ معناه أنّه لم يوجد معه كانت هذه المعيّة إضافة عارضة لهما مغايرة لذاتيهما . فكان المعقول منه

لم يحصل هذا النوع من القبلية الا بالزمان كان كل جزء من الزمان فى زمان آخر .

وأنت خبير بان هذا النقض لايرد الاعلى أول التوجيهين لاعلى الثانى .

ثم قد يمكن أن يفرق بين تقدم عدم الحادث على وجوده و بين تقدم بعض أجزاء الزمان على بعض بوجهين : الاول: أن الزمان ينتقض لذاته بمعنى مهيته وحقيقته يقتضى بذاتها أن يكون بعض أجزائها قبل البعض فاستغنت القبلية والبعدية الحاصلتان فيه عن زمان آخر، وأما الحركات فليست كذلك لان الجزء المتقدم يعقل حصوله متأخراً و بالعكس . فلاجرم لم يكن كونها قبلا و بعداً لنفس ذاتها . فلابد أن يكون لامر آخر .

والجواب عن هذا الفرق من وجهين :

أحدهما: أن أجزاء الزمان اما متساوية أومختلفة فى المهية . فان كانت متساوية فى المهية استحال أن يكون بعضها متقدماً لذاته و بعضها متأخراً لذاته اذا الاشياء المتساوية فى المهية يجب ان يكون متساوية فى اللوازم ، وان كانت متخالفة فى المهية لزم أن لايكون متصلا واحداً بل مشتملا على أجزاء بالفعل ويكون مركبا من آنات لان كل جزء من الزمان موجود بالفعل . فلو قبل القسمة يكون أجزائه المفروضة بعضها متقدما وبعضها متأخراً لانه غير قارالذات . والتقدير أن التقدم والتأخر يستلزمان اختلاف الاجزاء فى المهية . فيكون ذلك الجزء من الزمان مشتملا على اجزاء بالفعل و المقدر أنه جزء واحد . هذا خلف . فان امتنع أن يقبل القسمة فيكون آنا .

وثانيهما: أنا سلمنا أن أجزاء الزمان بعضها سابق على البعض لذاته؛ لكن حصل منه أن المقدم الذى لايجامع المتأخر يمكن أن لايكون باعتبار زمان محيط بالمتقدم والمتأخر فلم لا يجوز ذلك فى عدم الحادث حتى يكون متقدما على وجوده بحيث لايجامعه ولايكون ذلك باعتبار زمان محيط بهما .

الفرق الثانى: لما اعتقدنا أن كل جزء من اجزاء الزمان مسبوق بجزء آخر كفى ذلك فى حصول

أنّ اليوم ماحصل في الزمان الّذي حصل فيه الأمس وحينئذ يعود السؤال ، وإن لم يكن معناه أنّه لم يوجد معه ؛ بل كان معناه أنّه لم يوجد حين كان أمس فلفظة كان مشعرة بمضيّ زمان ، وذلك يقتضي أن يكون أيضاً للزمان زمان آخر .

قال : والقول بمعيّة الزمان للحركة أيضاً يقتضى بمثل هذا البيان وقوع الزمان في زمان آخر .

والجواب :[1] أنّ الزمان ليس له ماهيّة غير اتّصال الانقضاء و التجدّد . و ذلك

القبلية والبعدية اذمعنى يكون اليوم متأخرا عن الامس أنه غيرحاصل عند حصول الامس . واماانتم فلما لم تثبتوا قبل أول الحوادث شيئاً اصلا لم يلزم ان يكون قبل الحادث شيء حتى يكون معنى تأخره انه لايكون حاصلا عند حصول ذلك الشيء . فلماكفى فى حصول القبلية و البعدية فى اجزاء الزمان كون كل زمان مسبوقا بزمان آخر بخلاف الحوادث فالقبل والبعد اللذان لايوجدان معا لا يفتقران فى الزمان الى زمان آخر ، ويفتقران فى الحوادث اليه . فظهر الفرق .

وتفسير الجواب عنه ظاهر؛ الاان قوله «وان لم يكن معناه انه لم يوجد معه بل كان معناه ان اليوم لم يوجد حين كان امس» ليس على الترتيب الطبيعى فى البحث لانه بعدان سلم ان معناه أنه لم يوجد معه كيف يفرض أن معناه ليس كذلك بل شيء آخر .

فالاولى ان يقال : كما ذكره الامام : لانسلم ان معنى قولنا اليوم متأخر عن الامس ان اليوم لم يوجد مع الامس والالكان اليوم متأخراً عن الغد لانه لم يوجد معه ؛ بل معنى ذلك ان اليوم لم يوجد حين كان امس . ولفظة كان مشعرة بزمان مضى فيكون للزمان زمان . سلمنا ان معناه ان اليوم لم يوجد مع امس؛ لكن المعية اضافة والاضافة متأخرة عن المضافين فلايكون المعية نفس اليوم أو نفس امس؛ بل ليس معناه الا ان اليوم يوجد فى زمان لم يوجد امس فيه فيكون للزمان زمان. وبهذا البيان يلزم ان يكون للزمان الذى مع الحركة زمان آخر . م

(١) قوله «والجواب» تحرير الجواب موقوف على مقدمة وهى : ان الموجود الغير القار الذات لاشك ان أجزائه لايجتمع فى الوجود معاً فيكون بعضها قبل و بعضها بعد .

فمنه: مايحكم العقل بتقدم بعض الاجزاء و تأخر بعضها بمجرد تصور تلك الاجزاء من غير ملاحظة أمر آخر وهو الزمان فانه اذا فرض له أجزاء لايكون تلك الاجزاء الا يوماً و امساً ، و حكم العقل بان اليوم متأخر والامس متقدم لايتوقف على ملاحظه أمر آخر غير مفهوم اليوم و الامس ، بل مجرد تصورهما كاف فى ذلك .

ومنه: ماحكم العقل بتقدم بعض أجزائه و تأخر بعضها موقوف على ملاحظه شيء آخر . كالحركة فان كل جزء يفرض منها يعقل متقدماً و متأخراً ، و انما يحكم العقل بتقدمه و تأخره بواسطه وقوعه فى زمان متقدم أو متأخر .

اذا تمهد هذه المقدمة فنقول : الزمان متصل واحد غير قار الذات لاوجود لاجزائه بالفعل . واذا فرض العقل له أجزاء فتقدم بعضها و تأخر بعضها ليسا أمرين موجودين عارضين لهما بسببهما صار بعضها

الاتّصال لايتجزّىء إلّا في الوهم فليس له أجزاء بالفعل ، و ليس فيه تقدّم ولا تأخّر قبل التجزئة . ثمّ إذا فرض له أجزاء فالتقدّم و التأخر ليسا بعارضين يعرضان للأجزاء و تصير الاجزاء بسببهما متقدّما ومتأخراً ؛ بل تصوّر عدم الاستقرار الّذي هو حقيقة الزمان يستلزم تصوّر تقدّم وتأخر للأجزاء المفروضة لعدم الاستقرار لا لشيء آخر . هذا معنى لحوق التقدّم والتأخّر الذاتيّين به . و أمّا ماله حقيقة غير عدم الاستقرار يقارنها عدم الاستقرار كالحركة وغيرها فإنّما يصير متقدّما ومتأخّراً بتصوّر عروضهما له . و هذا هو الفرق بين مايلحقه التقدّم والتأخّر لذاته ، وبين مايلحقه بسبب غيره . فإنّا إذا قلنا اليوم و أمس . لم نحتج إلى أن نقول اليوم متأخّر عن أمس لأنّ نفس مفهوميهما يشتمل على معنى هذا التأخّر أمّا إذا قلنا العدم والوجود . احتجنا إلى اقتران معنى التقدّم بأحدهما

متقدماً والبعض الاخر متأخراً كالسواد و البياض العارضين للجسم حتى صار بسببهما أسود وأبيض . فليس معنى قولنا : التقدم والتأخر عارضان لاجزاء الزمان بحسب ذاته ان اجزاء الزمان موجودة في الخارج ، والقبلية والبعدية أمران موجودان في الخارج عارضان لاجزاء الزمان ، وتلك الاجزاء يقتضيهما اقتضاء العلة للمعلول ؛ بل معناه انا اذا تصورنا حقيقة الزمان لم نحتج في تصور تقدم بعض الاجزاء وتأخر بعضها ؛ بل في التصديق بان بعض الاجزاء متقدم والبعض الاخر متأخر الى تصور غير حقيقة الزمان بخلاف الزمانيات كالحركة فان تصور اجزائها لايكفي في تصور تقدم بعضها وتأخر البعض بل انما يتصور متقدماً اومتأخراً لوقوعه في زمان متقدم أومتأخر ولهذا لايقف السؤال الاعند الوصول الى الزمان . فاذا قيل : لم تقدم الحادث الفلاني على ذلك الحادث . فيقال مثلا : لان هذا الحادث وقع في واقعة زيد وذلك الحادث وقع في واقعة عمرو ، وكانت واقعة زيد سابقة على واقعة عمرو . فان رجع وقال : لم كانت تلك الواقعة سابقة . يقال : لانهما كانت امس و هذه كانت اليوم فوقف السؤال قطعاً .

و بهذا التحقيق ظهر جواب الامام حيث قال: اجزاء الزمان ان تساوت استحال ان يقتضي بعضها التقدم و بعضها التأخر .

لانا نقول : هذا انما يكون لو كانت اجزاء الزمان موجودة في الخارج و يكون بعضها علة للتقدم و بعضها علة للتأخر ، و ليس كذلك . فليس معنى عروض التقدم و التأخر لاجزاء الزمان الا حكم العقل بتقدم بعضها وتأخر البعض بمجرد تصور الاجزاء لعدم الاستقرار وكون مهيتها هي عدم الاستقرار .

حتّى يصير متقدّما . وأمّا المعيّة : فمعيّة ماهو في الزمان للزمان غير المعيّة بالزمان أعني معيّه شيئين يقعان في زمان واحد لأنّ الأُولى تقتضى نسبة واحدة لشيء غير الزمان إلى الزمان وهى متى ذلك الشيء ، والأُخرى تقتضى نسبتين لشيئين يشتركان في منسوب إليه واحد بالعدد وهو زمانٌ ما . ولذلك لايحتاج في الأُولى إلى زمان يغاير الموصوفين بالمعيّة ، و يحتاج في الثانية .

☆(إشارة)☆

☆(و لأنّ التجدّد لايمكن إلّا مع تغيّر حال ، وتغيّر الحال لايمكن إلّا لذى قوّة تغيّر حال أعني الموضوع فهذا الاتّصال إذن متعلّق بحركة ومتحرّك أعني بتغيّر ومتغيّر لاسيّما مايمكن فيه أن يتّصل ولاينقطع وهى الوضعيّة الدوريّة . وهذا الاتّصال يحتمل التقدير فإنّ قبلا قد يكون أبعد وقبلا قد يكون أقرب فهو كم مقدّر للتغيّر . وهذا هو الزمان وهو كمية الحركة لامن جهة المسافة ؛ بل من جهة التقدّم و التأخّر اللذين لايجتمعان)☆

يريد بيان ماهيّة الزمان[1] و تقريره أنّ التجدّد و التصرّم اللذين نبّه على

وعلم من هذا ان الشارح اختار فى جواب النقض المذكور الفرق الاول ، ودفع جواب الاول من جوابيه ، و لم يتعرض للجواب الثانى لظهور اندفاعه مما تقدم فان القبلية و البعدية اللتين لاتجتمعان لابد ان يكونا بحسب الزمان : أما فى اجزاء الزمان فبحسب الزمان الذى هو نفس القبل والبعد ، واما فى غيره فبحسب الزمان المحيط بالقبل والبعد .

واما حديث المعية فمعية الحركة للزمان غير معية الشيئين للزمان فان معية الحركة للزمان هى متى الحركة اى كون الحركه فى الزمان ومعية الشيئين للزمان هى كون متى احدهما عين متى الاخر : اى كونهما فى زمان واحد . والمعية الاولى لاتحتاج الى زمان خارج عن المعين بخلاف الثانية فانه لايلزم من كون الحركه فى زمان كون الحركة والزمان فى زمان .

(١) قوله «يريد بيان مهية الزمان» قدعلمت ان قبل كل حادث امراً متجدداً متصرما . والتجدد والتصرم لا يخلوان من تغير . فالتغير هيهنا لايكون الاعلى سبيل التدريج وهو الحركة . والحركة لابد لها من متحرك . فالزمان يتعلق بحركة وجسم متحرك . ثم ان كل زمان فرض فهو حادث ، وكل حادث فقبله زمان ، وكل زمان قبله زمان آخر . فالزمان متصل لا الى اول . فهو لا يتعلق بحركة مستقيمة لوجوب انقطاع الحركات المستقيمة بل بالحركة المستديرة وهو يحتمل التقدير لما مضى بيانه فى فرض الحركة المستديرة و هو محتمل التقدير لمامضى بيانه فى فرض الحركة المنطبقة نهايتها على بداية الحادث من ان القبل من نصف الحركة اقرب وانقص . ومن ابتداء الحركة ابعد وازيد . م

وجودهما في الفصل المتقدّم لايمكن أن يوجد إلّا مع تغيّر حال ، و تغيّر الحال لايمكن أن يكون إلّا لشيء يصحّ منه التغيّر وهو الموضوع لأنّ التغيّر عرض والعرض لايوجد إلّا في موضوع . فهذا الاتّصال إذن متعيّن الوجود بتغيّر هو عرض ، ومتغيّر هو جسم يحلّ التغيّر فيه . ومثل هذا التغيّر الواقع لادفعة يسمّى حركة فهذا الاتّصال متعلّق الوجود بحركة و متحرّك والبيان المذكور في الفصل السابق قد دلّ على وجوب كون كلّ حادث مسبوقا بزمان ، و كلّ زمان له أوّل فهو حادث. فإذن هو مسبوق بزمان آخر قبله . ويلزم من ذلك وجوب كون الزمان متّصلا لا إلى أوّل ، و الحركات المستقيمة لايمكن أن تتّصل لا إلى أوّل ، لوجوب تناهي الامتدادات ، و لما سيأتي في النمط السادس · فإذن الزمان يتعلّق بحركة يمكن أن تتّصل ولاتنقطع وهي الوضعيّة الدوريّة . وهذا الاتّصال يحتمل التقدير كمامضى بيانه . فهو من مقولة الكم ومن النوع المتّصل . فالزمان كم يقدّر التغيّر أعنى الحركة . و هذه ماهيّته . وعند تبيّنها صرّح بتسميته فقال : « و هذا هو الزمان » ثمّ ذكر تعريفه فقال « و هو كميّة الحركة لا من جهة المسافه [1] بل من جهة التقدّم و التأخّر اللذين

(١) قوله « و هو كمية الحركة لا من جهة المسافة» الحركة لايقبل الزيادة و النقصان لذاتها؛ بل لمسافة أوزمان فانا لوفرضنا حركتين أحد هما فى فرسخ والا خرى فى فرسخين ، و لاينظر إلى المسافة و الزمان ، و لا يعلم طول إحديهما و قصر الا خرى فكمية الحركة إنما هى من جهتين من جهة المسافة ، و من جهة الزمان :

أما من جهة المسافة فلانها كم ينطابق عليها الحركة . فا لحركة إلى نصف المسافة نصف الحركة إلى كل المسافة . فيعرض لها الكمية بحسب المسافة . ولسنا نقول : إن للحركة كمية عرضية وللمسافة كمية اخرى بل كمية الحركة هى كمية المسافة و إنما الزيادة و النقصان يعرضان الحركة للكمية المسافة كما فى السواد الحال فى الجسم .

و أما من جهة الزمان فلانه كم ينطبق على الحركة حتى أن الحركة فى نصف الزمان نصف الحركة فى كل الزمان . فلما كان الزمان كمية الحركة و كمية الحركة من جهتين جهة المسافة و جهة الزمان لكن جهة المسافة جهة التقدم و التأخر اللذين يجتمعان . ضرورة أن المسافة ينقسم إلى متقدم و متأخر فى الوضع يجتمعان معافى الوجود . وجهة الزمان جهة التقدم و التاخر اللذين لايجتمعان . فالزمان كمية الحركة لامن جهة التقدم و التأخر اللذين يجتمعان فانها جهة المسافة . و الزمان ليس كمية الحركة من جهة المسافة ؛ بل من جهة التقدم و التأخر اللذين لا يجتمعان فانها جهة الزمان . م

لايجتمعان » و ذلك لأنّ للحركة كميّة من جهةالمسافةفإنّ الحركة تزيد بزيادة المسافة و تنقص بنقصانها ، و كميّة من جهة الزمان لأنّ الحركة تزيد بزيادة الزمان و تنقص بنقصانه . و للمسافة أجزاء يتقدّم بعضها على بعض تقدّما وضعيّا يوجد المتقدّم والمتأخّر مجتمعين في الوجود والحركة تتجزّى بتجزئةالمسافة ويصير بعضها متقدّما وبعضها متأخّرا بإزاء تقدّم أجزاء المسافة و تأخّرها إلّا أنّ المتقدّم و المتأخّر منها لايجتمعان بخلاف المتقدّم و المتأخر من المسافة . والزمان هو كميّة الحركة لامن جهة المسافة ؛ بل من جهة التقدّم والتأخّر اللذين لايجتمعان . فهذا بيان ماذكره ههنا .

وقد قال في الشفاء[1] بهذه العبارة : و أنت تعلم أنّ الحركة يلحقها أن تنقسم إلى متقدّم ومتأخّر و إنّما يوجد فيها المتقدّم مايكون منها في المتقدّم من المسافة ، والمتأخّر مايكون منها في المتأخّر من المسافة ، لكنّه يتبع ذلك أنّ المتقدّم للحركة لايوجد مع المتأخّر منها كما يوجد المتأخّر والمتقدّم من المسافة معاً فيكون للتقدّم والتأخّر للحركة

(١) قوله « و قد قال الشيخ فى الشفاء » التقدم و التأخر فى الحركة تابعان إما للتقدم و التأخر فى المسافة ، أو للتقدم و التأخر فى الزمان . فكما أن المسافة إذا انقسمت إلى متقدم و متأخر انقسمت الحركة بحسب ذلك الا نقسام إلى متقدم و متأخر ،كذلك الزمان إذا انقسم إلى متقدم و متأخر انقسمت الحركة الى متقدم و متأخر بحسب ذلك أيضا حتى أن المتقدم من الحركة هوما حصل فى المتقدم من المسافة و الزمان ، و المتأخر من الحركة مايحصل فى المتأخر من المسافة أو الزمان ، لكن المتقدم و المتأخر من المسافة يجتمعان معا فى الوجود من الحركة . و من الزمان لايجتمعان ، فيكون للتقدم والتأخر فى الحركة خاصية من جهة ماهما اى التقدم و التأخر للحركة لامن جهة ماهما للمسافة . وتلك الخاصية كونهما لايجتمعان و يكونان اى المتقدم و المتأخر معدودين بالحركة فانا نعد المتقدم و المتأخر بحسب أجزاء الحركة حتى أن الحركة اذا تجزأت فمهما كانت اكثر كان عدد المتقدم و المتأخر اكثر ، وان كانت اقل كان عددهما اقل . فعدد الاجزاء المتقدمة والمتأخرة من الحركة هو الزمان كما ان الحركة اذا اتصلت كان مقدارها الزمان . فالزمان عدد الحركة اذا انقسمت الى متقدم و متأخر تبعا لانقسام المسافة لاتبعا لانقسام الزمان . و هذه النكتة الاخيرة اشارة الى ان الشيخ عرف ههنا الزمان بالتقدم و التأخر فى المسافة لا فى الزمان لئلا يلزم الدور . بخلاف مافى الاشارات فانه قال : من جهة التقدم و التأخر اللذين لا يجتمعان وليس هذا الا التقدم والتأخر الزمانيين . فهو مستلزم للدور . فقد تسامح فى الاشارات بخلاف ما فى الشفاء . م

خاصيّة يلحقهما من جهة ما هما للحركة ليس من جهة ما هما للمسافة ويكونان معدودين بالحركة فإنّ الحركة بأجزائها تعدّ المتقدّم والمتأخّر. فتكون الحركة لها عدد من حيث لها في المسافة تقدّم وتأخّر، ولها مقدار أيضا بإزاء مقدار المسافة. والزمان هو هذا العدد أو المقدار. فالزمان عدد الحركة إذا انفصلت إلى متقدّم ومتأخّر لا بالزمان بل في المسافة وإلّا لكان البيان تحديداً بالدور.

هذه عبارته. وغرضه بيان هذا التحديد الّذي ذكره القدماء.

وغرضي من ايراده هذه النكتة الأخيرة.

☆(إشارةٌ)☆

☆(كلّ حادث فقد كان قبل وجوده ممكن الوجود فكان إمكان وجوده حاصلا. وليس هو قدرة القادر عليه وإلّا لكان إذا قيل في المحال: إنّه غير مقدور عليه لأنّه غير ممكن في نفسه. فقد قيل: إنّه غير مقدور عليه لأنّه غير مقدور عليه، وإنّه غير ممكن في نفسه لأنّه غير ممكن في نفسه. فبيّن إذن أنّ هذا الإمكان غير كون القادر عليه قادراً عليه، وليس شيئاً معقولاً بنفسه يكون وجوده لا في موضوع؛ بل هو إضافيّ. فيفتقر إلى موضوع. فالحادث تتقدّمه قوّة وجود وموضوع)☆

يريد بيان كون كلّ حادث مسبوقاً بموضوع أو مادّة[١] وتقريره أنّ كلّ حادث

---

(١) قوله «يريد بيان كون كل حادث مسبوقا بموضوع اومادة» الحادث قبل وجوده اما ان يكون ممكنا ان يوجد، اوممتنعا ان يوجد. والممتنع ان يوجد لايوجد. ولووجد لزم الانقلاب. فهو قبل وجوده ممكن ان يوجد. فامكان وجوده ليس نفس قدرة القادر عليه لان القدرة معللة بامكان الوجود، وعدم القدرة بعدم الامكان. و لوكان امكان الوجود نفس القدرة لزم تعليل الشيء بنفسه، و أيضا امكان الوجود امر للشيء فى نفسه، و كونه مقدورا بالقياس الى القادر.

لايقال: سيجيء أن الامكان امر اضافى وهو ينافى القول بانه أمر للشيء فى نفسه.

لانا نقول: المراد ان الامكان امر للشيء لا بالقياس الى القادر فيكون مغايراً لكونه مقدوراً. و حينئذ إما أن يكون جوهرا لافى موضوع، أو عرضا فى موضوع. والاول باطل لانه أمر إضافى و الامور الاضافية لايكون جواهراً. فهو إذن عرض موجود فى محل. إن قيس إليه فهو موضوع له، و إن قيس إلى الحادث. فهو مادة إن كان صورة، و موضوع ان كان عرضا. فقد بان أن

فهو قبل وجوده إمّا ممتنع الوجود ، و إمّا ممكن الوجود و الأوّل محال ، والثاني حق . فإذن له إمكان وجود قبل وجوده . و ليس إمكان وجوده هو قدرة القادر عليه لأنّ السبب في كون المحال غير مقدور عليه كونه غير ممكن في نفسه ، و السبب في كون غير المحال مقدورا عليه هو كونه ممكنا في نفسه . و الشيء لايكون سبباً لنفسه ، وأيضا كونه ممكنا أمر له في نفسه ، و كونه مقدورا عليه أمر له بالقياس إلى القادر عليه . فإذن كونه ممكنا هو أمر مغاير لكونه مقدورا عليه . و هذا الإمكان ليس شيئاً معقولا بنفسه لأنّ الإمكان يكون لشيء بالقياس إلى وجوده كما يقال : البياض يمكن أن يوجد ، أو بالقياس إلى

كل حادث فهو مسبوق بامكان مقارن للعدم و هو قوة الوجود ، و مادة و هى موضوع تلك القوة .

ولا يخفى عليك أنا لمقدمة القايلة بان الامكان ليس نفس القدرة لوحذفت من البين لتم البيان دونها إلا أنه لماكانت القدرة سابقة على وجود الحادث كما أن الامكان سابق عليه فربما يذهب الوهم إلى أنه هى . فاوردت تلك المقدمة دفعا لهذا الوهم كما فى برهان الزمان

و كأن سائلا يقول : المراد بهذا الامكان إما الامكان الاستعدادى ، وإما الامكان الذاتى . فان كان الاول فلانسلم أن كل حادث قبل حدوثه ممكن الوجود .

قوله «ان كل حادث فهو قبل وجوده إما ممكن الوجود أو ممتنع الوجود » قلنا : لانسلم الحصر . و هو ظاهر : وإن كان الثانى فلانسلم احتياجه إلى محل غير الممكن بل من المحال أن يقوم بغير الممكن و الا لكان الممكن فى نفسه غير ممكن .

اجاب عنه بقوله : و اعلم أن كل إمكان . و هو تفصيل ماذكره الشيخ فى الشفاء

وتقريره : أن المراد الامكان الذاتى وهو محتاج إلى محل غير الممكن لان الامكان الذاتى هو بالقياس إلى الوجود . و الوجود إما بالذات أو بالعرض . و الوجود بالذات هو كون الشيء فى نفسه ، و الوجود بالعرض هو كون الشيء شيئا آخر كوجود الجسم أبيض . فالممكن أن يوجد إما يمكن أن يوجد شيئاً آخر . أو يمكن أن يوجد فى نفسه . فان كان يمكن أن يوجد شيئاً آخر فلا بد فى وجوده من ذلك الشيء حتى يمكن أن يكون شيئاً آخر

كما يقال : الجسم يمكن أن يكون أبيض . لان الامكان هنا إضافة إلى وجود الابيض و هو وجود للجسم بالعرض لانه كون الجسم شيئاً آخر .

وهكذا ما يقال : الجسم يمكن أن يوجد له البياض . فليس معناه إلا أن الجسم يمكن أن يكون موجوداً آخر و هو أبيض . و الغرض من قوله : فهو يكون للشيء بالقياس إلى وجود شيء آخر له ، او بالقياس الى صيرورته موجوداً آخر . التعبير عن معنى الموجود بالعرض بعبارتين متقاربتى المعنى فان احديهما : أن الوجود بالعرض هو أن يوجد شيء لشيء آخر و ثانيهما : أن يوجد شيء شيئاً آخر . ولاشك

صيرورته شيئاً آخر كما يقال : الجسم يمكن أن يصير أبيض . فإذن هو أمر معقول بالقياس إلى شيء آخر . فهو أمر إضافيّ . والأمور الإضافيّة أعراض . والأعراض لاتوجد إلّا في موضوعاتها . فإذن الحادث يتقدّمه إمكان وموضوع . وذلك الإمكان قوّة للموضوع بالنسبة إلى وجود ذلك الحادث فيه . فهو قوّة وجود . و الموضوع موضوع بالقياس إلى الإمكان الّذي هو عرض فيه ، و موضوع بالقياس إلى الحادث إن كان عرضاً ، و مادّة بالقياس إليه إن كان صورة . فهذا تقرير مافي الكتاب .

و اعلم أنّ كلّ إمكان فهو بالقياس إلى وجود . و الوجود إمّا بالعرض كوجود الجسم الأبيض ، وإمّا بالذات كوجود البياض .

أنه متى وجد شيء لشيء يصير بحسب وجوده له شيئاً آخر ، و بالعكس .

وكما يمكن أن يقال : الماء يمكن أن يصير هواء . فان الامكان فيه بالقياس الى وجود الهوائي للمادة المائية وهو وجود لها بالعرض .

وكما يقال: المادة يمكن أن تكون موجودة بالفعل أى يمكن أن يوجد لها الصورة . فالامكان بالقياس الى وجود الصورة للمادة الذى هو وجود للمادة بالعرض لا وجودها فى نفسه . فهذه الامكانات يستدعى شيئا حتى يمكن أن يوجد شيئا آخر، أو يوجد له شيء آخر وهو موضوع موجود معها . هذا فى الامكان بالقياس الى الوجود بالعرض .

وأما الممكن أن يوجد فى نفسه فهو اما بحيث متى وجد كان موجودا فى غيره أو مع غيره ، واما بحيث متى وجد كان موجودا بذاته من غير علاقة بينه و بين غيره .

وان كان بحيث متى وجد كان قائما بغيره أو مع غيره فهذا الممكن إن كان حادثاً يكون قبل وجوده ممكنا أن يوجد لكنه اذا كان موجوداً لا يوجد الا فى غيره أو مع غيره . فلما أمكن أن يوجد قبل حدوثه قائما بغيره أو مع غيره (و انما يمكن أن يوجد قائما بغيره أو مع غيره اذا وجد ذلك الغير ضرورة أن ذلك الغير لو كان معدوما لامتنع قيامه به أو معه) فيكون ذلك الغير موجودا مع امكان وجوده و هو موضوعه .

وقوله : و يكون موضوعه حامل وجود ذلك الشيء . انما يصح فى الحادث الذى يوجد فى شيء . و اما الذى يوجد مع الشيء فموضوعه ليس بحامل وجوده . لان موضوعه ذلك الشيء ، و هو ليس بحامل وجوده .

وان كان بحيث متى وجد كان قائما بذاته من غير تعلق بغيره امتنع أن يكون حادثاً اذ لو كان حادثاً لكان له قبل حدوثه امكان وجود ليس بالعرض والا لكان له موضوع . فيكون الممكن مسبوقا بموضوع يتعلق به امكانه . والتقدير أن لاعلاقة بينه وبين موضوع ما من الموضوعات . فيلزم أن يكون امكان

وأمّا الإمكان بالقياس إلى وجود بالعرض فهو يكون المشيء بالقياس إلى وجود شيء آخر له ، أو بالقياس إلى صيرورته موجوداً آخر كما يقال : الجسم يمكن أن يكون أبيض أو يوجد له البياض ، أو يقال : الماء يمكن أن يصير هواء و المادّة يمكن أن يصير موجودة بالفعل . وظاهر أنّ جميع هذه الإمكانات محتاجة إلى موضوع موجود معها . وهو محلّها .

و أمّا الإمكان بالقياس إلى وجود بالذات فيكون للشيء بالقياس إلى وجوده . ولا يخلو إمّا أن يكون ذلك الشيء ممّا يوجد في موضوع، أوفي مادّة ، أومع مادّة كما يقال : البياض يمكن أن يوجد أو يكون ، وكذلك الصورة و النفس . و حكم هذا

وجوده جوهرا قائما بذاته ؛ لكنه مضاف ولا شيء من المضاف بجوهر . فهذا الممكن اما أن يمتنع أن يوجد أو يكون موجودا دائماً ، فقدظهرأن امكان وجودالحادث إمااامكان وجوده بالعرض و هو امكان وجود شيء لشيء ، او امكان وجوده بالذات وهو امكان وجود شيء فى الاشياء أو مع شيء . وأياماكان فهو محتاج الى موضوع موجود معه .

و بالتفصيل:الاشياء الحادثه اماعراض ، أوصور ، أومركبات،اونفوس . فالاعراض والصورامكان وجودهما هوامكان وجودهما فيجسم أومادة . وامكان وجود المركبات هوامكان وجود صورها فى موادها . وأما امكان النفوس فامكان وجودها متعلقة بما يصلح أن يكون آلة لها فى الاستكمال . و جميع هذه الامكانات محتاجة الى موضوع موجود معها وهو المطلوب . وأنت بأدنى تأمل تعلم أن القسم الاول يرجع الىالثانى و بالعكس . فقد كفى احدهمافىالبيان . فان قيل : لوكان هذه الامكانات التى هى قبل وجودالحادث امكانات ذاتية لميختلف بالقرب والبعد ؛ لكنها يختلف بالقرب والبعد فان امكان وجود النفس مثلا بالقياس الى الهيولى ابعد ، وبالنسبة الىالعناصر بعيد . والى المعادن فيه بعد ، والى مادة النبات فيه قرب ، والى النطفة أقرب ، ثم الى العلقة ، ثم الى المضغة ، ثم الى اللحم . فامكان الحادث قبل وجوده يختلف فلايكون امكانا ذاتيا .

أجاب بقوله : وامكانات هذه الاشياء .

وتحرير الجواب أنه قد ظهرأن كل واحدة من هذه الامكانات هوامكان وجود شيء فى شيء أو معه . وله اعتباران :

احدهما : منحيث تعلقه بالشيء الخارجى . وبهذا الاعتبار اذا قارن العدم يسمى قوة يختلف قرباً وبعداً ويكون قول الامكان على مراتبهما بحسب التشكيك للاختلاف بالقرب والبعد . ولا شك أنذلك لايكون الا بحسب اختلاف استعدادات متعاقبه على ذلك الموضوع . فالامكان الذاتى أيضا يختلف من حيث تعلقه به .

الإمكان في الاحتياج إلى موضوع حكم القسم الاوّل . ويكون موضوعه حامل وجود ذلك الشيء .

وإمّا أن لايكون كذلك ؛ بل يكون ذلك الشيء قائما بنفسه لاعلاقة له بشيء من الموضوع و المادّة . و مثل هذا الشيء لايجوز أن يكون محدثا لأنّه لو كان محدثا لكان مسبوقا بإمكان لامحالة . كما مرّ . وإمكانه لا يمكن أن يتعلّق بموضوع دون موضوع إذ لاعلاقةله بشيء.فيلزم أن يكون جوهرا قائما بنفسه ؛ ولكنّ الجوهر من حيث ماهيّته لايكون مضافاً إلى الغير ، والإمكان مضاف . فلا يكون الإمكان هو حقيقة ذلك الجوهر . و إذا لم يكن حقيقته فهو عارض له . وقد فرض غير عارض لشيء . هذا خلف .

وثانيهما : من حيث وجوده فى نفسه . و بهذا الاعتبار أمر لازم لمهية الممكن بالقياس الى وجودها لا يختلف أصلا كالوجوب والامتناع . فقد علمت أن عدم اختلاف الممكن بالنظر الى ذاته لاينافى اختلافه نظراً الى وجود موضوعه .

بقى على الاستدلال منع : وهو انا لانسلم أن الحادث لو كان قبل حدوثه ممكن الوجود لكان امكان وجوده اما جوهراً و اما عرضا . و انما يكون كذلك لو كان موجودا فى الخارج . و هو ممنوع .

وجوابه:أنه لماثبت أنهذا الامكان هوامكان وجود شىء فىشىء . فلايخلو اما أن يكون موجوداً فى الخارج أولايكون . وأياً ماكان كان محتاجا الىموضوع موجود فىالخارج . أما اذاكان موجوداً فظاهر ، واما اذا لميكن موجودا فلانه متعلق بالامر الخارجى . فمن حيث تعلقه به يستدعى وجوده فىالخارج كما فى بحث التقدم والتأخر .

وهذا الجواب وان كان يفيد الشارح فى دفع اشكالات الامام؛لكنه لايتم فى التعليل.لان المنع ينتقل الى مقام آخر: وهو انا لانسلم أن الحادث له قبل وجوده امكان وجود شىء فى شىء . وانما يكون كذلك لوكان كل حادث لايوجد الا فىشىء . و بيانه كما ذكره يتوقف على كون الامكان اما عرضاً أوجوهراً . وهو أول المسئلة .

لايقال : كل حادث فهو يوجد فى شىء أو مع شىء لان ما لايوجد كذلك لايكون حادثا و الا أمكن وجوده قبل حدوثه ؛ لكن متى وجد لا يوجد الا جوهرا قائماً بذاته من غير تعلق بغيره . فلو أمكن وجوده قبل حدوثه لامكن وجوده قبل وجوده جوهرا قائما بذاته ، و انما يمكن قبل وجوده جوهرا قائما بذاته لو كان موجودا . ضرورة أنه لو لم يكن موجودا لامتنع أن يكون جوهرا قائما بذاته . فيلزم أن يكون قبل وجوده موجودا . هذا خلف . و اذا ثبت أن كل حادث لايوجد الافى شىء أومع شىء فلايكون امكانه الاامكان وجود شىء فىشىء أومعه وهو المقصود . لانا نقول : الممتنع هو أن يكون بشرط العدم لافى وقت العدم فيمكن أن يكون جوهرا قائما

ولمّا تبيّن أنّ مثل هذا الشيء لا يمكن أن يكون محدثا فهو إن كان موجودا كان دائم الوجود ، و إن لم يكن موجودا كان ممتنع الوجود . و قد ظهر من ذلك أنّ الأشياء الحادثة تكون إمّا أعراضا ، أو صورا ، أو مركّبات ، أو نفوساً توجد مع الموادّ و إن لم تكن حالّة فيها . وإمكانات هذه الأشياء يكون قبل وجودها ، ويعبرّ عنها بالقوّة . فيقال: هذه الوجودات في موادّها بالقوّة . وهي تختلف بالبعد والقرب ، ويزول عنها مع خروج الموجودات من القوة إلى الفعل . وإنّما يقع اسم الإمكان عليها بالتشكيك . و أمّا إمكان

بذاته قبل وجوده و ان لم يمكن أن يكون بشرط ان يكون قبل وجوده . وهذا المنع وارد على الشق الاول أيضا فان الممتنع هو القيام بالغير بشرط عدمه لا في وقته . فيمكن أن يوجد الغير ويقوم به .

قال الشيخ في الشفاء : لما ثبت أن الحادث قبل وجوده ممكن الوجود فامكان وجوده لابد أن يكون امرا موجودا . فانه لولم يكن أمراً موجوداً لم يكن للحادث امكان وجود فلا يكون الحادث ممكن الوجود .

وفيه نظر : لانا نقول : لانسلم أن امكان الوجود لو لم يكن موجودا لم يكن الحادث ممكن الوجود ، وانما يكون كذلك لو لزم من انتفاء مبدء المحمول انتفاء الحمل الخارجي . وهو ممنوع لان العمى ليس بموجود في الخارج وزيد اعمى في الخارج .

والاولى أن يستدل على المطلوب بالامكان الاستعدادي : بان يقال : لاشك في امكان الحادث . فامكانه إما أن يكون كافيا في فيضان وجوده عن المبدء ، أولا . فان كان كافيا يلزم قدم الحادث . و هو محال ، وان لم يكن كافيا بل توقف فيضانه على شرط فذلك الشرط إما أن يكون قديما أومحدثا . لاسبيل الى الاول والالزم قدم الحادث والشرط المحدث يتوقف أيضا على شرط محدث آخر وهكذا الى غير نهاية .

ثم ان وجود الحادث اما أن يتوقف على وجود تلك الشروط الغير المتناهية . وهو محال والا لزم التسلسل في امور موجودة مترتبة ، أوعلى عدمها فاما أن يكون مطلق العدم وهو أيضا محال والالزم قدم الحادث ، أوعدمها اللاحق فكل شرط يكون معداً لانا لانعني بالمعد الا ما يكون الشيء موقوفا على عدمه اللاحق ككون الجسم في أوساط الاحياز فانه لابد منه لكونه في منتهى الاحياز . لا بمعنى أن الكون في المنتهى لايكون الا اذا كان في الوسط و الالزم كون الجسم في مكانين معا وهو محال ؛ بل بمعنى أنه يكون في الوسط و ينعدم فيه حتى يمكن أن يكون في المنتهى . فهذه الشروط المتسلسلة كلما تتنازل يقرب وجود الحادث الى افاضة العلة . فلابد أن يحدث بحسب حدوث شرط شرط حالة مقربة للحادث الى ايجاد العلة . فتلك الحالة المقربة لايكون قائمة بالحادث لانه غير موجود بعد ؛ بل بموجود آخر . وذلك الموجود إما أن يكون له تعلق بذلك الحادث أولا . و

الموجودات الممكنة في أنفسها فهى اُمور لازمة لماهيّاتها عند تجرّدها عن الوجود والعدم بالقياس إلى وجوداتها ، وكذلك الوجوب والامتناع ؛ إلّا أنّ الموصوف بالوجوب لايمكن أن يكون فوق واحد ، و الموصوف بالامتناع لايمكن أن يوجد في الخارج ، و الموصوف بالإمكان ماهيّات كثيرة مختلفة هى موجودات العالم بأسرها . وهذه الاختلافات أحوال للموصوفات في أنفسها . فهذا ما أردت تحقيقه فيهذا الموضع لتزول الإشكالات الّتى تورد [نورد هاخ] . هيهنا .

الثاني ضروری البطلان . فتعين الاول و هو الذی سميت مادة . وتلك الحالة المقربة امكانا استعداديا .

وسئلت بعض العلماء : لم تزول الاستعدادات عند حصول الوجودات ؟.

فقال : الاستعداد الناقص يزول ، واما الاستعداد التام فلا يزول . وهذا مثل النطفة فانها اذا حصل لها استعداد أن يكون علقة وجب أن يزول عنها استعداد النطفية فانه لولم يزل عنها استعداد صورة النطفية لم يزل عنها صورة النطفية بناء على أن افاضة الصورة بحسب الاستعداد . فعند حصول استعداد صورة العلقة فاضت عليها صورتها و كان استعدادها باقيامعها ، ثم اذا حصل لها استعداد المضغية زال هذا الاستعداد و فاض عليها صورتها . و على هذا حتى ينتهى الى الاستعداد التام للانسانية .

قلت : انهم قالوا : كل صورة سابقة فهى معدة للاحقة . فالنطفة مالم تتصور بصور عده فى الاطوار لم يتصور بالصورة الانسانية ولاشك أن الصورة السابقة لاتجتمع مع اللاحقة . ولماكانت الصورة السابقة هى الموجبة للاستعداد اللاحقة . فاذا انتفت يجب انتفاء استعداد للاحقه بالضرورة .

قال : ليست صورة السابقة موجبة للاستعداد اللاحقة بل اذا حصلت الصورة السابقة وتواترعليها الحركات الفلكية والاوضاع يحصل بواسطتها للهيولى حالة هى استعداد الصورة اللاحقة .

و فيه نظر :لان الصورة السابقة اما أن يكون لها دخل فى الاستعداد أو لا . فان لم يكن لها دخل أصلا لم يكن معدة . وان كان لها دخل يلزم انتفاءه بانتفائها .

والتحقيق:أن الاستعداد مقول بالاشتراك على معنيين : أحدهما الاستحقاق ، والثانى كيفية مقربة للمعلول الى افاضة العلة . فاستحقاق الوجود يبقى مع بقاء المعلول قطعا . و اما الكيفية المقربة فهو منفية عند الحدوث لما تحقق .

ومن محققى هذا الفن من سمعته يقول : ان للمعد عدمين : عدم سابق ، وعدم لاحق. كما ان لزيد عدمين عدم سابق أزلى ، وعدم لاحق إذا مات . فالمعلول يتوقف على عدم المعد اللاحق . والشرط قسمان : شرط معد وهومالايجتمع مع المشروط ، وشرط غير معد وهو مايجتمع معه . وتحقيق الإعداد تقريب تأثير العلة الى المعلول . والاعداد بالفارسية : آماده گردانيدن يعنى ماده را ازجهت تأثير مؤثر آماده ميگرداند . ولا شك أن المعد يقرب الى الوجود فان أمس مقرب لليوم . فلولم يوجد

فظهرمنه أنّ قول الفاضل الشارح(١): الشيء قبل وجوده نفي صرف فلايصحّ الحكم عليه بالإمكان ، ثمّ معارضته ذلك بأنّه موصوف حينئذ بأنّه مقدور للقادر و ذلك يقتضي تميّزه ، ثمّ معارضته للمعارضة بالممتنعات المتميّزة عن الممكنات مع كونها نفياً صرفا. خبطٌ يقتضيه عدم التميّز بين الاعتبارات العقليّة و الأُمور الخارجيّة .

و أمّا قوله : لوكان الإمكان موجوداً لكان واجباً أوممكنا . و الأوّل محال لكونه وصفا لغيره ، و الثاني محال لأنّه يلزم من ذلك أن يكون للإمكان إمكان .

فالجواب عنه : أنّ الإمكان في نفسه اعتبار عقليّ متعلّق بشيء خارجيّ : فمن حيث تعلّقه بالشيء الخارجيّ ليس بموجود في الخارج هو إمكان ؛ بل هو إمكان وجود في الخارج ،

امس لم يوجد اليوم . فالمعد يحدث في المادة كيفية استعدادية لكنها لا يبقى مع المعلول حتى اذا وجد المعلول انتفت الكيفية الاستعدادية . وانما أطنبنا في هذا المقام ولم نحترز عن تكرار المعنى الواحد بعبارات مختلفة لانه مثارالاوهام ، ومزال الاقدام . م

(١) قوله «فظهر منه أن قول الفاضل الشارح» قال الامام : القول بان الحادث قبل وجوده ممكن الوجود باطل لان الحادث قبل وجوده نفي محض وعدم صرف فلا يصح الحكم عليه بالامكان أو بغيره .

فان قيل : الحادث قبل وجوده اما نفي محض أولا . وأياً ماكان فما ذكرتموه ساقط أما اذا لم يكن نفيا محضا فظاهر ، و أما إذا كان فلانه حينئذيصح الحكم عليه بكونه نفي محض

أجاب : بان الحكم عليه بالنفي لضرورة اللفظ و ضيق العبارة ، و أما في التحقيق فقبل وجود الحادث ليس هناك شيء . فلا يصح الحكم عليه . ضرورة أن الحكم يستدعي المحكوم عليه ، و إذا لم يكن هناك محكوم عليه استحال الحكم قطعا .

ثم عارضه بان الحادث قبل وجوده مقدور للقادر و متميز عن العدم فلا يكون نفيا محضا .

وعارض هذه المعارضة بان الممتنع يتميز عن الممكن مع أنه نفي محض . وهو نقض إجمالي سهى الامام في تسميته معارضة .

وجوابه : ان الحكم على المعدومات إنما لايصح بالامور الخارجية ، و أما بالاعتبارات الذهنية كالامكان والامتناع فيصح . ومنشأ الغبط عدم الفرق بين الخارجيات والاعتباريات .

ونقول أيضا : ان أردتم بقولكم : الحادث قبل حدوثه نفي محض وليس بشيء . أنه كذلك في العقل فهو ممنوع ، و ان أردتم به أنه كذلك في الخارج فمسلم ؛ ولكنه لانسلم أنه لا يصح الحكم عليه بالامكان حينئذ وهو ظاهر .

ثم قال : لم قلتم بان الامكان أمر موجود ؟ . ومما يدل على انه ليس بموجود وجوه :

أحدها : أنه لوكان موجوداً لكان اما واجباً أوممكنا وهما باطلان .

وجوابه : أن امكان الحادث أمر اعتباري في نفسه متعلق بشيء خارجي . فله اعتباران :

ولتعلّقه بذلك الشيء يدلّ على وجود ذلك الشيء في الخارج و هو موضوعه ، و من حيث كونه قائما بالفعل [بالعقل خ] موجود في الخارج . و له إمكان آخر يعتبره العقل . و ينقطع التسلسل بانقطاع الاعتبار كما مرّ في التقدّم .

لايقال : وجود شيء في العقل دون الخارج جهل .

لأنّ الجهل هو وجود صورة في الذهن على أنّها صورة لموجود خارجيّ مع عدم المطابقة ، والاعتبارات العقلية لاتوجد في العقل على أنّها صورة شيء في الخارج ؛ بل على انّها أحكام موجودات في الخارج . وأحكام الموجودات غير موجودة في الخارج من حيث هي

أحدهما : من حيث انه متعلق بشيء خارجي و بهذا الاعتبار ليس بموجود فى الخارج الا أنه يدل على وجود ذلك الشيء الخارجي كما ان الاعدام كالعمى امور اعتبارية لكنهما من حيث تعلقها بموجودات خارجية تستدعى وجود معروضاتها .

وقوله : بل هو امكان وجود فى الخارج . مستدرك ؛ بل لامعنى لقوله : هو امكان اذ تقدير الكلام هيهنا : أن الامكان من حيث تعلقه بشيء خارجي ليس بموجود وهو امكان . ومن البين أن لا طايل تحته ، والمراد أن لاموجود فى الخارج هو امكان وان كان امكان وجود فى الخارج . وهذا مأخوذ من قول الامام حيث قال : صريح العقل ماقضى بوجود الامكان فى الخارج ، بل بامكان الوجود فى الخارج كما قضى بامتناع الوجود فى الخارج لا بوجود الامتناع فى الخارج ؛ لكن هذا المعنى لايتعلق بحيثية تعلق الامكان بالشيء الخارجي . فانا اذا نظرنا الى امكان وجود الشيء مطلقا كان امكان وجود فى الخارج ، وليس بموجود فى الخارج .

وثانيهما : من حيث ذاته . وأنه أمر اعتبارى فى نفسه شيء من الاشياء قائم بالعقل . وبهذا الاعتبار موجود فى الخارج لانه موجود فى موجود خارجى هو العقل . واذا اعتبر وجوده ونسبته الى مهيته يعرض له امكان آخر ؛ لكن لايتسلسل لانقطاع الاعتبار .

لايقال : الامور الاعتبارية ان طابقت الخارج عاد الاشكال فى انها اما واجبة أو ممكنة والا فحصولها فى العقل جهل .

لانا نقول : لانسلم انها ان لم يطابق الخارج يكون حصولها جهلا . وانما يكون جهلا لو كان حصولها فى العقل على أنها صور لامور خارجية . وليس كذلك ؛ بل حصولها فى العقل على أنها أحكام موجودات فى الخارج أى عوارض وصفات للموجودات الخارجية من حيث انها فى العقل . فالعوارض العقلية للموجودات الخارجية غير موجودة فى الخارج من حيث إنها أحكامها وعوارضها ، وموجودة فى الخارج من حيث إنها محكوم عليها أى من حيث إنها أشيء و موجودات فى العقل من شأنها أن يحكم عليها بشيء و يوصف بشيء .

والحاصل : أن الامور الاعتبارية لها حيثيتان : من حيث انها صفات الموجودات ، و من حيث انها

أحكام ؛ بل تكون موجودة من حيث هي محكوم عليها .

و أمّا قوله : إمكان الحادث لايجوز أن يكون حالّا فيه لأنّ الحادث قبل وجوده يمتنع أن يكون محلاً لشيء ، و لايجوز أن يكون حالاً في غيره لأنّ نعت الشيء لايكون حاصلا في غيره .

فالجواب : أنّ إمكان الشيء قبل وجوده حالّ في موضوعه . فإنّ معناه كون ذلك الشيء في موضوعه بالقوّة . و هو صفة للموضوع من حيث هو فيه ، و صفة للشيء من حيث هو بالقياس إليه . فبالاعتبار الأوّل يكون كعرض في موضوع ، و بالاعتبار الثاني يكون كإضافة لمضاف إليه . ولمّا لم يكن وجود مثل هذا الشيء إلّا في غيره لم يمتنع أن يقوم إمكانه أيضا بذلك الغير .

و أمّا قوله : لمّا كان الإمكان صفة إضافيّة مستدعية لوجود المتضايفين فهو إنّما

أشياء من شأنها أن توصف . وهي من هذه الحيثية موجودة في الخارج لوجود العقل في الخارج .

و لايستراب في أن قوله : و أحكام الموجودات . الى آخره . زايدة لادخل له في جواب السؤال ؛ بل هو من سقط الكلام فان الامور الاعتبارية بأية حيثية تؤخذ إما أن يكون موجوداً في الخارج أو في العقل . وأياً ماكان يلزم أن يكون موجودة في الخارج : إما على التقدير الاول فظاهر ، واما على التقدير الثاني فانالعقل موجود في الخارج والموجود في الموجود في الخارج موجود فيه . على أن هذه شبهة ركيكة لايليق خطورها لمن له أدنى مسكة . فان معنى أنه موجود في العقل أنه موجود بوجودغير أصيل،ومعنى أن العقل موجود في الخارج أنه موجود بوجود أصيل . و الموجود الغير الاصيل إذا و جد في الموجود الاصيل لايلزم أن يكون أصيلا . و كأنه تصور الخارج مكانا للعقل ، والعقل مكانا للامر الاعتباري . فان الموجودفي مكان موجود في مكان آخر يكون موجودا في ذلك المكان . و هو غلط بين .

و من العجب أن شيئاً يكون موجودا في الخارج باعتبار ، معدوما في الخارج باعتبار . نعم الزناد قد يكبو و الجواد قد يعثر حين يعدو .

وثانيها : ان الامكان إن كان موجودا لكان إما حالا في الحادث قبل وجوده أوفي غيره .

و جوابه:انه قدتبين أن امكان الحادث هوامكانالشيء من شيء . فله اعتباران : أحد هما:أنه امكان في ذلك الشيء ، و ثانيهما : أنه امكان شيء . فبالا عتبار الاول عرض من أعراض ذلك الشيء حاصل فيه ، و بالاعتبار الثاني اضافة للشيء بالقياس الى وجوده . فكونه نعتا للشيء بهذا الاعتبار لاينافي حصوله في غيره بالا عتبار الاول .

و ثالثها:أن الامكان اضافة بينالمهية والوجود . فلوكان موجودا لم يتحقق الا بعد ثبوت المهية

يتحقّق بعد ثبوت الماهيّة والوجود و يلزم منه تقدّم الوجود على الإمكان .

فالجواب : أنّه من حيث كونه صفة إضافيّة إنّما يتحقّق عند ثبوت المتضايفين ؛ و لكن يكفيه ثبوتهما في العقل . و لا يجب من ذلك تقدّمهما عليه في الخارج ؛ لكنّه من حيث تعلّق معروضَيه الثابتين في العقل بأمر وجوديّ في الخارج يستدعي لامحالة موضوعاً موجوداً في الخارج كما مضى في التقدّم بعينه .

وأمّا قوله: الحكم بكون الإمكان متعلّقا بموضوع أومادّة منقوض بالعقول والنفوس المفارقة ، وبالميول. فإنّها ممكنة مع أنّها غير متعلّقه بموضوع و مادّة .

فالجواب عنه : مامرّ من الفرق بين الإمكانين عند تعلّقهما بما في الخارج ، وأنّ إمكان مثل هذه الأشياء صفة لماهيّاتها المجرّدة عن الوجود والعدم في العقل : فهي من حيث

و الوجود. فيلزم تقدم الوجود على الامكان .

و جوابه: أن الا مكان لكونه اعتبار يا لا يستدعى تحقق المتضايفين الا فى العقل لكنهما يتعلقان بأمر خارجى فيكون موضو عاله موجودا فى الخارج كما تقدم فى بحث التقدم .

و اعلم أن هذه الا جوبة كلها غير موجهة لان المطلوب من الدليل كون الا مكان غير موجود فى الخارج و حاصل هذه الاجوبة أنه أمر اعتبارى. فلايصح للجواب .

اللهم الا أن يوجه الا سؤله بأن يقال : لو كان الا مكان معدو ما لم يستدع محلا خارجيا لكن المقدم حق بتلك الوجوه الثلاثه فالتالى مثله . فحينئذ يمكن الجواب بمنع الملازمة ، و يكفى أن يقال فى المنع : إن الامكان وان كان معدو ما فى الخارج الا انه متعلق بأمر خارجى فهو يستدعيه. و يستغنى عن ذلك الا طناب ؛ لكن الامام لم يورد الاسؤله كذلك ، و وجه كلام الشيخ بان الحادث قبل حدوثه ممكن الوجود . فالا مكان اما أن يكون أمرا وجوديا أوعد ميا . و الثانى باطل لانه لافرق بين عدم الا مكان والا مكان العدمى فان التفرقه والا متياز بين الامور العدمية لايحصل الا عند اختصاص كل منها بخاصية بها يمتاز عن الاخر . ولامعنى للوجود الا ذلك . فانقلب المعدوم موجوداً وهومحال . فتعين أن يكون الا مكان أمرا ثبوتيا. فاما أن يكون جوهراً و هو محال لان الا مكان حاله إضافية فلا يعقل كونه موجودا قائما بنفسه , و إما أن يكون عرضا فلا بد له من محل .

ثم قال بعد القدح فى إمكان الحادث قبل وجوده : لانسلم أن الا مكان أمر وجودى بل عدمى للوجوه المذكورة .

ثم قال: ما ذكروه من عدم الفرق بين عدم الامكان و الامكان العدمى منقوض بالامتناع. للفرق بين سلب الامتناع و امتناع المعدوم ، ولا نا نعلم بالضرورة إمتياز بعض العدميات عن البعض. فان عدم السبب و الشرط يقتضى عدم المسبب و المشروط و عدمهما لايقتضى عدم السبب و الشرط .

ثبوتها في العقل موضوع . والإمكان بهذا الاعتبار كعرض في موضوع ، و هو أيضا صفة لوجوداتها . و يكون بهذا الاعتبار كإضافة لمضاف إليه .

وأمّا قوله : لو قيل : الشيء لايحدث إلّا إذا صار وجوده أولى ، و لايصير أولى إلّا إذا كان لهمادّة . قلنا : المقدّمتان ممنوعتان : أمّا الصغرى فلأنّ الأولويّه لوحصلت(١) حالة الحدوث لكان الكلام في حصولها كالكلام في حدوث الحادث وتتسلسل العلل دفعة ، ولو حصلت قبل الحدوث فوجود الحادث كان موقوفا إمّا على وجودها أو على عدمها . والأوّل يقتضي وجود الحادث معها لابعدها ، و الثاني يقتضي وجود الحادث قبلها كما اقتضى بعدها . وأمّا الكبرى فلما مرّ .

هذا محصل كلام الامام في هذا المقام . و من المكشوف البين أن لاتوجيه لاجوبة الشارح عن هذا الكلام أصلا . على ان الامام خالف ترتيب البحث في تقديم المعارضة على النقض . وهو منع الدليل بعد تسليمه .

ثم قال : لواستدعى إمكان الوجود موضوعا موجوداً لكان كل ممكن الوجود كذلك . فيلزم أن يكون العقول و النفوس متعلقة بموضوع .

وجوابه : انه فرق بين إمكان الحادث وامكان القديم لان إمكان الحادث امكان الشيء في غيره فهو متعلق بالغير يستدعي وجوده ، و امكان القديم ليس الا امكان وجوده غير متعلق الا بمهيته بالقياس الى وجوده فان قيس الى مهيته كان في العقل كعرض في موضوع ، و ان قيس الى وجوده كان اضافة لمضاف اليه . م

(١) قوله «أما الصغرى فلان الاولوية لو حصلت» الاولوية ان حصلت فلايخلو اما أن يكون حصولها مع الحادث بالزمان ، أوقبل الحادث بالزمان :

والاول باطل : لان الكلام في حدوث تلك الاولوية كالكلام في حدوث الحادث فيتقدم حدوث تلك الاولوية على حدوث اولوية اخرى و هلم جراً . فيلزم التسلسل في الامور المرتبة الموجودة معا .

والثاني أيضا باطل : لان التوقف حينئذ اما على وجودها فيكون حصولها معه لاسابقا عليه ، او على عدمها وعدمها حاصل قبل حدوث الحادث فيلزم حدوث الحادث قبل حدوثه ، وأيضا يلزم حدوث الحادث قبل تلك الاولوية وبعدها لحصول عدمها في الوقتين .

واما الكبرى فلان الاولوية ليست ثبوتيه فلاتفتقر الى المادة كما في الامكان .

اجاب : بان الوجوب متحقق فضلا عن الاولوية لان وجود كل ممكن مسبوق بوجوب كما انه ملحوق بوجوب . و ذلك لانه مالم يجب صدوره عن الفاعل لم يصدر عنه و الالزم التخصيص بلا مخصص اذ تأثيره حينئذ بالنسبة الى جميع الاوقات على السوية . وسيجيء لهزيادة ايضاح .

فالجواب عنه : أنّ الشيء لايحدث إلّا إذا صار وجوده واجبا فضلا عن الأولويّة ، و إنّما يحدث مع تحقّق وجوبه غير متأخّر عنه ولا متقدّم عليه ، ووجوبه إنّما يتحقّق بأن يتّم استعداد مادّته أوموضوعه لقبوله . و ذلك الاستتمام يتعلّق بشرائط يستجمعها الحركة المتّصلة الّتي لاأوّل لها الموجودة في الجسم الإبداعيّ على ما يشتمل العلم الإلهيّ على بيانه .

☆(تنبيهٌ)☆

☆(الشيء قد يكون بعد الشيء من وجوه كثيرة : مثل البعديّة الزمانيّة والمكانيّة . و إنّما نحتاج الآن من الجملة إلى مايكون باستحقاق الوجود و إن لم يمتنع أن يكونا في الزمان معا)☆

يريد إثبات الحدوث الذاتيّ للممكنات . ولمّا كان تحقيق الحدوث الذاتيّ مبنيّاً على تحقيق التأخّر الذاتيّ . لأنّ الحدوث و هو كون وجود الشيء متأخّراً عن لاوجوده ينقسم إلى زمانيّ و إلى ذاتيّ لانقسام التأخر إليهما قدّم الشيخ تحقيق معنى التأخّر الذاتيّ على إثبات الحدوث الذاتيّ .

و اعلم أنّ تأخّر الشيء عن غيره يقال بخمسة معان [1] على ما حقّق في الفلسفة

ثم ان هذا الوجوب انما يتحقق بانتهاء سلسلة الاستعدادات الى وجود الحادث، ووجود الحادث لايتوقف على وجودها بل على عدمها لامطلقا و الالزم قدم الحادث ؛ بل على عدمها اللاحق . ولما اشتمل كلام الامام على منع ومعارضة ففي هذا الكلام اشارة الى اندفاعهما : اما المنع فلتحقق الوجوب فكيف الاولوية . واما المعارضة فلانا نختار أن وجود الحادث يتوقف على عدم الاولوية . ولامحذور . لتوقفه على عدمها اللاحق لامطلقا .

ونقول ايضا : كون وجود الحادث أولى اما أن يستلزم وجود الاولية أولا يستلزم . فان استلزم لم يتوجه منع الكبرى بعد التنزل لانه مبنى على عدمها ، و ان لم يستلزم لم يتم المعارضة في الصغرى لانه لا يلزم من عدم الاولوية أن لايكون أولى كما لايلزم من عدم العمى أن لايكون زيد اعمى . م

(١) قوله «واعلم أن تأخر الشيء عن غيره يقال بخمسه معان» التأخر مقول بالاشتراك على خمسة معان . و الذى أضبطها أن يقال : المتأخر اما أن يجامع المتقدم في الوجود ، اولا يجامعه . فان لم يجامعه فهو المتأخر بالزمان ، وان جامعه فاما ان يكون بينه و بين المتقدم ترتيب باعتبار المعتبر واخذ الاخذ ، اولا يكون كذلك . فان كان بحسب الاعتبار فهو المتأخر بالرتبة اوالمتأخر بالوضع .

الأُولى : أحدها بالزمان ، و الثاني بالمرتبة أوالوضع الّذي يكون التأخّر المكاني صنفا منه ، و الثالث بالشرف ، و الرابع بالطبع ، و الخامس بالمعلوليّة . و الأخيران يشتركان في معنى واحد و هو التّأخّر بالذات ، و المعنى المشترك هوأن يكون الشيء محتاجا إلى آخر في تحقّقه و لا يكون ذلك الآخر محتاجا إلى ذلك الشيء . فالمحتاج هو المتأخّر بالذات عن المحتاج إليه .

ثم لا يخلو إمّا أن يكون المحتاج إليه مع ذلك هو الّذي بانفراده يفيدوجود المحتاج ، أولا يكون . والمحتاج بالاعتبار الأوّل متأخّر بالمعلوليّة . و هو كحركة المفتاح بالقياس إلى حركةاليد ، و بالاعتبار الثاني متأخّر بالطبع و هو كالكثير بالقياس إلى الواحد ، وكالمشروط بالقياس إلي الشرط . و المتأخّر بالمعلوليّة لاينفكّ عن المتقدّم بالعلّيّة في الزمان . و يرتفع كلّ واحد منهما مع ارتفاع صاحبه إلّا أنّ ارتفاع المعلول يكون تابعاً و معلولا لارتفاع العلّة من غير انعكاس ، و المتأخّر بالطبع يستلزم المتقدّم في الوجود من غير انعكاس . فإنّ المتقدّم يمكن أن يوجد لامع المتأخّر . أمّا المتأخّر فلايمكن أن يوجد إلّامعالمتقدّم .

و ربما يقال للمعنىالمشترك تأخّر بالطبع ، ويخصّ التأخّر بالمعلوليّةبأسمالتأخّر بالذات . و الشيخ استعملهما في قاطيغورياس الشفاء كذلك . و ذلك أنّه قال عند ذكر التقدّم بالعلّية : وإن كان يقالالمتقدّم بالطبع علىالمتقدّم بالعلّيّة ، وبالذات . أمّا فيهذا الكتاب فقد سمّى المشترك تأخّراً بالذات . والدليل عليه أنّه مثّل له بحركة المفتاح و اليد و هو تأخّر بالمعلوليّة الّذى هو أحد قسميه ، ثم أُطلق اسم التأخّر بالذات صريحاً

وهو اما بحسب المكان كما في صفوف المجلس ، اوغيره كالاجناس مع الانواع ان اخذنا من طرف النوع اواخذنا منطرف الجنس ، وان لميكن بحسب اعتبار الترتيب فالمتأخر إما ان لايحتاج الى المقدم وهوالتأخر بالشرف ، او يحتاج وهوالتأخر بالذات . فاما انيكون المتقدم علة تامةللمتأخر وهو المتأخر بالعلية ، اولا وهو المتأخر بالطبع .

وربما يقال للمعنى المشترك تأخربالطبع ويخص التأخر بالمعلولية باسم التأخر بالذات فيكون كل من التأخر بالذات و التأخر بالطبع مقولا بالاشتراك على معنيين : عام وخاص . و المتقدم و المتأخر بالعلية متلازمان وجودا و عدما الا ان المعلول فيهماتابعللعلة ، والمتأخر بالطبع يستلزم

على القسم الآخر وهو تأخّر ماللشيء بحسب غيره عمّا له بحسب ذاته . و هو تأخّر بالطبع لابالمعلوليّة .

و هذا التأخّر أعني الذاتىّ بالمعنى المشترك هو تأخّر حقيقىّ ، وما سواه فليس بحقيقىّ لأنّ المتأخّر بالزمان أو بالمرتبة والوضع أو بالشرف يمكن أن يصير بالفرض متقدّما وهوهو . لأنّ المقتضي لتأخّره هو أمر عارض لذاته ، و أمّا المتأخّر بالذات فلايمكن أن يفرض متقدّما وهوهو . لأنّ المقتضى لتأخّره هو ذاته لاغير . ولهذا خصّه الشيخ بأنّه الذي يكون باستحقاق الوجود .

واعلم أنّ المتأخّر بالمعلوليّة يجب أن يكون في الزمان مع المتقدّم بالعلّيّة ، والمتأخّر بالطبع لايجب أن يكون في الزمان مع المتقدّم ؛ بل يمكن أن يكون . ولذلك حكم الشيخ على المعنى المشترك بينهما بالإمكان العامّ المشتمل للوجوب واللاوجوب . وهوقوله : «وإن لم يمتنع أن يكونا في الزمان معا » .

قوله :

☼(وذلك إذا كان وجود هذا عن آخر ووجود الآخر ليس عنه . فما استحقّ هذا الوجود إلّا والآخر حصل له الوجود و وصل إليه الحصول ، و أمّا الآخر فليس يتوسّط هذا بينه و بين ذلك الآخر في الوجود ؛ بل يصل إليه الوجود لاعنه ، وليس يصل إلى ذلك إلّا مارّاً على الآخر)☼ .

وهو بيان التأخّر بالذات بتقريره في بعض أقسامه . ومعناه أنّ هذا التأخّر يكون إذا كان وجود هذا يعنى المتأخّر كالمعلول مثلا عن آخر يعنى المتقدّم كالعلّة مثلا ، ووجود المتقدّم ليس عن المتأخّر . فما استحقّ المتأخّر الوجود إلّا و المتقدّم حصل له الوجود

المتقدم فى الوجود من غير انعكاس .

وهذا ماذكره الشارح . و عندى ان العلة التامة ليست معتبرة فى التأخر بالعلية بل المعتبر هو العلة الفاعلية . يدل عليه قول الشيخ فى بيانه : اذاكان وجود هذا عن آخر فان ماوجود الغير عنه هو العلة الفاعلية ، و فى مثال حركة اليد و حركة المفتاح فان حركة اليد ليست علة تامة لحركة المفتاح ضرورة توقفها على اليد وعلى المفتاح وعلى العضلات وغيره وحينئذ لاينعكس المتقدم بالعلية على المتأخر بالطبع . وقد اطلق اسم التأخر بالذات فى بيان حدوث الذاتي على التأخر بالطبع حيث جعل مابالذات اقدم على مابالغير .م

ووصل إليه الحصول من علّته إن كان له علّة . و أمّا المتقدّم فليس يتوسّط المتأخّر بينه وبين علّته في الوجود ؛ بل يصل إليه الوجود لاعن المتأخّر ، وليس يصل إلي المتأخّر من تلك العلّة إلّا مارّاً على المتقدّم .

وذهب الفاضل الشارح إلى أنّ المراد أنّ العلّة متوسّطة بين ذات المعلول ووجوده ، والمعلول ليس بمتوسّط بين ذات العلّة ووجودها .

ولست أرى هذا التفسير مطابقا لألفاظ هذا الكتاب (١) .

قوله :

☆(وهذا مثل ماتقول : حرّكت يدى فتحرّك المفتاح ، أوثم تحرّك المفتاح . ولاتقول : تحرّك المفتاح فتحرّكت يدى ، أوثم تحرّكت يدى . وإن كانا معافي الزمان . فهذه بعديّة بالذات)☆ .

و هذا إيراد المثال للتقدّم الذاتيّ .(٢) ومعناه واضح .

و اعترض الفاضل الشارح على التقدّم بالعلّية . فقال : إن كان المراد من تقدّم العلّة على المعلول كونها مؤثّرة فيه كان معنى قولنا : العلّة متقدّمة على المعلول هو أنّ المؤثّر في الشيء مؤثّر فيه . و هذا تكرار خال عن الفائدة ، و إن كان المراد شيئاً آخر فلابدّ من إفادة تصوّره ، و جعل قول الشيخ : الوجود لايصل (٣) إلى المعلول إلّا مارّ على العلّة .

---

(١) قوله « ولست ارى هذا التفسير مطابقا لالفاظ الكتاب» لان وصول الحصول الى التقدم يشعر بان له علة يصل الحصول منها اليه، وكذا المرور عليه يدل على مامنه المرور . وايضا الضمير فى بينه لورجع الى الوجود على مافسره الامام لكان تقدير الكلام ان المعلول لايتوسط بين الوجود . و العلة فى الوجود . ومن الظاهر ان قوله : فى الوجود . على هذا حشو لا معنى له ، وعلى اى وجه يفسر كلام الشيخ فيه زيادة كثيرة اذ يكفى فى البيان ان يقال : اذاكان هذا عن آخر فلايستحق هذا الوجود الا بعد وجود الاخر . . وباقى الكلام لاطائل تحته . م

(٢) قوله «وهذا ايراد المثال للتقدم الذاتى» المناسب ان يقال : ايراد المثال للتأخر الذاتى . اما اولا فلان الكلام فى اقسام التأخر ، واما ثانيا فليطابق قوله : فهذه بعدية بالذات . م

(٣) قوله «و جعل قول الشيخ الوجود لا يصل» حمل كلام الشيخ هيهنا على حجتين على ثبوت التقدم بالعلية .

اما الحجة الاولى فهى : ان الشىء اذاكان علة لاخر استحال وصول الوجود الى المعلول الابعد

بياناً لذلك، و نسبه إلى المجاز. وجعل التمثيل بحركة اليد و المفتاح بياناً آخر غيره، ونسبه إلى الركاكة.

وأقول: تقدّم الشيء الّذى منه الوجودعلى الشيءالذىله الوجودفي الوجود معلوم ببديهة العقل. و ليس الغرض من هذه البيانات والأمثلة تعريفه، ولا إثباته؛ بل الغرض بيان إمكان انفكاكه عن التقدّم الزمانيّ. فإنّ الجمهور يظنّون أنّ وجودالتقدّم الزمانيّ شرط فيوجود هذا التقدّم.

قوله:

☆(ثمّ أنت تعلم أنّ حال الشيء الّذي يكون للشيء باعتبار ذاته متخلّيا عنغيره قبل حاله من غيره قبليّةً بالذات، و كلّ موجود عن غيره يستحقّ العدم لوانفرد، أو لايكون لهوجود لوانفرد؛ بلإنّمايكون له الوجود عنغيره. فإذن لايكون له وجود قبل أن يكون له وجود و[هذا] هوالحدوث الذاتيّ)☆.

لمّا فرغ عن بيان معنى التأخّر الذاتيّ شرع في المقصود. و هو إثبات الحدوث الذاتيّ للممكنات. وتقريره: أنّ حال الشيء الّذي يكون لهبحسبذاته[1] معقطعالنظر

وصوله اليها ومروره عليها.

واما الثانية: فلانه يقال: حركت يدى فتحرك المفتاح او ثم تحرك المفتاح. فذلك يدل على التقدم.

ثمقال: الاولى ضعيف لان قوله: الوجود مر بالعلة و وصل الى المعلول. كلام مجازى. فان اراد به انالعلة مؤثرة فى المعلول فقد بينا انه لا يقتضى التقدم، و ان اراد شيئاً آخر فلابد من تصويره. والثانىتمسك بكلام اهل العرف. وهوركيك. لانا لا نعلم انهم تصوروا منذلكالتأثير، اوغيره.

وجواب الشارح ظاهر. م

(١) قوله « وتقريره ان حال الشىء الذى يكون له بحسب ذاته » ترتيب هذه المقدمات أن يقال: العدم واللاوجود حال للمكنبحسب الذات، والوجود حال له بحسب الغير وما بالذاتقبل ما بالغير بالذات، فيكون وجوده مسبوقا بلاوجوده بالذات. وهو الحدوث الذاتى. فهيهنا ثلاث مقدمات.

اما ان العدم او اللاوجود حال للمكن بالذات. فلان الممكن. اما أن يقاس الى الخارج، او يقاس الى العقل. فان قيس الى الخارج. فاما أن يكونفى الخارج مع وجود علة اولامعوجود

عن غيره إنّما يكون قبل حاله بحسب غيره قبليّةً بالذات لأنّ ارتفاع حال الشيء بحسب ذاته يستلزم ارتفاع ذاته . و ذلك يقتضى ارتفاع الحال الّتى تكون للذات بحسب الغير ، و أمّا ارتفاع الحال الّتي بحسب الغير لايقتضى ارتفاع الحال الّتي بحسب الذات. والموجود عن الغير الممكنُ بالذات لوانفرد عن الغير لاستحقّ العدم بحسب الخارج ، و أمّا بحسب العقل فلم يستحقّ العدم ولا الوجود لأنّ وجوده إنّما يكون له باعتبار وجود علّته ، و عدمه إنّما يكون باعتبار عدم علّته . و كلاهما مغايران له . وهذه الحالة أعنى التجرّد عن الاعتبارات لاتكون إلّا في العقل . فالحال الّتي [تكون] له متجرّداً عن الغير إمّا العدم ، و إمّا أن لايكون له وجود ولاعدم . و أمّا وجوده فهوحال له بحسب الغير . فإذن وجوده

العلة ، فان لم يكن مع وجود علة فى الخارج يكون معدوما اذ لوكان موجوداً لكان مع وجود علة. فالممكن بدون الغير فى الخارج يكون معدوما يستحق العدم . وان قيس الى العقل . فاما أن يعتبره مع وجود علة ، او يعتبره مع عدم علة ، او لايعتبره مع شيء منهما . فان لم يعتبره مع شيء منهما لايكون موجوداً ولا معدوما . لانه لو كان موجوداً لكان مع اعتبار وجود علة ، ولو كان معدوما لكان مع اعتبار عدمها . فالحال الذى للممكن اذن لم يكن مع الغير العدم او اللاوجود . و لانعنى بالحال الذاتى الا مايكون بشى بلا غير .

فان قلت : لانسلم ان الممكن لو لم يعتبره العقل مع وجود علة اوعدمها لايكون موجوداً . فان عدم اعتبار العقل لايستلزم العدم . فربما لايعتبر العقل وجود العلة ويكون الممكن موجوداً .

فنقول : المراد انـه لايكون موجوداً ولا معدوما عند العقل فان العقل انما يعتبر وجود الممكن باعتبار وجود علة ، وعدمه باعتبار عدم علة. فاذا قطع النظر عن وجود العلة وعدمها فقد قطع النظر عن وجود الممكن وعدمه .

وقد اشار الشارح الى هذا فى آخر الفصل بقوله : وتقرير النتيجة أن تجرد المهية عن اعتبار الوجود يكون لها قبل وجودها بالذات . فقيد باعتبار الوجود حتى لايسبق الوهم إلى أن اللاوجود فى نفس الامر . واما ان الوجود حال للمكن بحسب الغير فهو ظاهر ؛ واما ان ما بالذات اقدم مما بالغير فلان رفع ما بالذات يستلزم رفع الذات و رفع الذات يستلزم رفع ما بالغير فيكون رفع ما بالذات مقتضيا لرفع ما بالغير دون العكس . ولا نعنى بالتقدم الطبيعى الا هذا المعنى .

قال الامام : لاشك أن الممكن اذا كان منفردا عن الغير يكون معدوما مستحقا للعدم لكن هذا الاستحقاق ليس للممكن بالذات و الا لكان ممتنعا بالذات لا ممكنا ، نعم الممكن لا يستحق الوجود لذاته وهو لايستلزم ان الممكن يستحق اللاوجود لذاته . ففرق ما بين عدم استحقاق الوجود واستحقاق العدم .

والمغالطة انما هى فى لفظ الانفراد عن الغير . فان المراد به اما عدم اعتبار الغير، اواعتبار عدم الغير . فان كان المراد عدم اعتبار الغير فلا يكون الممكن بحيث لو انفرد استحق العدم او اللاوجود

مسبوق إمّا بعدمه أوبلا وجوده . وهذا هوالحدوث الذاتي .

قال الفاضل الشارح : الممكن لايستحقّ الوجود من ذاته ولايلزم منه أنّه يستحقّ اللاوجود فإنّ المستحقّ للاوجود هو الممتنع . فإذن وجوده مسبوق بلا استحقاق الوجود. لا بالعدم ، أوباللاوجود .

ثمّ قال : ففيقول الشيخ : إنّه يستحقّ العدم لوانفرد ، أولايكون له وجود لوانفرد. مغالطة لأنّه إن أراد بالانفراد اعتبار ذاته من حيث هي هي فهو في هذه الحالة لايستحقّ العدمأواللا وجود وإلّا لكان ممتنعا لاممكنا ، وإنأراد به اعتبار ذاته مع عدم علّتهفلايكون الانفراد انفراداً .

بل فى هذه الحالة لايستحق العدم ولا اللاوجود والالكان ممتنعا . وان كان المراد اعتبار عدمالغير فمسلم ان الممكن لو انفرد لاستحق العدم او اللاوجود لكن هذا الاستحقاق ليس للممكن بذاته ؛ بل لعدم العلة وهو معنى قوله : فلا يكونالانفراد انفراداً .

وجوابه:ان الشيخ لم يقل :ان الممكن لو انفرد لاستحق العدم او اللاوجود ، بل قال الممكن لو انفرد لاستحق العدم اولا يكون له وجود .

وقوله : لايكون له وجود ليس عطفا على العدم حتى يكون معناه استحق العدم اواللاوجودو ويرد السؤال والا لكانت الجملة معطوفة على المفرد ؛ بل هوعطف على قوله : يستحق العدم · معناه سلب استحقاق الوجود لا استحقاق اللاوجود . وقد صرح الشارح بهذا المعنى فى قوله : اما بحسب العقل فلم يستحق العدم ولا الوجود .

فالمدعى احد الامرين:وهو ان الممكن لو انفرد عن الغير استحق العدم ، اولايستحق الوجود. واحدهما لازم لان الممكن اما فى العقل او فى الخارج . فان كان فى العقل : فاما مع اعتبار وجود العلة ، اومعاعتبارعدمها ، اولامع اعتبارشيء منهما . ولاشكان وجود العلة غير الممكن وعدمالعلة غير الممكن أيضا فى العقل . فالانفراد عن الغير هيهنا عدم اعتبار وجود العلة وعدمها . و الممكن فى هذه الحالة لايستحق الوجود . وان كان بالنظر الى الخارج : فاما ان يكون مع وجود العلة او مع عدمها لاثالثللقسمين فى الخارج لكن عدم العلة ليس غيرا فى الخارج . فالانفراد عنالغير هيهنا هو ان لايكون مع وجود العلة وهو فى هذه الحالة مستحق للعدم .

وقوله : لم يكن بين القسمين الاخيرين فرق و ان اوهم ان الممكن بحسب الخارج على ثلاثة أقسام : مع وجود العلة ، ومع عدمها ، ولا مع الامرين . الا أن المراد انه ليس بذلك الاعتبار القسمان الاخيران فى الخارج : اذ لا يتصور أن يكون فى الخارج لامع وجود العلة ولا مع عدمها .

فقد ظهر ان الممكن اذا انفرد عن الغير . فاما أن يستحق العدم انكان بالقياس الى الخارج، اولا يستحق الوجود ان كان بالقياس الى العقل . و ثبت ان استحقاق العدم للممكن ليس بحسب

والجواب عنه : أنّ الماهيّة المجرّدة عن الاعتبارات لاثبوت لها في الخارج . فهي وإن كانت باعتبار العقل لاتخلو من أن تعتبر إمّا مع وجود الغير أومع عدمه ، أولا تعتبر مع أحدهما ؛ لكنّها إذا قيست إلى الخارج لم يكن بين القسمين الأخيرين فرق لأنّها إن لم تكن مع وجود الغير لم تكن أصلا . فإذن انفرادها هو لا كونها في الخارج . وهذا معنى استحقاق العدم، و أمّا باعتبار العقل فانفرادها يقتضي تجريدها عن الوجود والعدم معا . ولفظة لايكون له وجود . في قول الشيخ « أولايكون له وجود لوانفرد » ليست بمعنى العدول حتّى يكون معناه أنّه يثبت له أن لايكون له الوجود ؛ بل هي بمعنى السلب فإنّ الفعل لا يعطف على الاسم . و تقدير الكلام كلّ موجود عن غيره فليس معه معنى الوجود لو انفردت ماهيّته . وتقدير النتيجة أن تجرّد تلك الماهيّة من اعتبار الوجود يكون لها قبل وجودها بالذات .

☆(تنبيهٌ)☆

☆(وجود المعلول متعلّق بالعلّة من حيث هي على الحال الّتي بها تكون علّة من طبيعة أو إرادة أو غير ذلك أيضاً من أمور يحتاج إلى أن يكون من خارج ولها مدخل

الذات ؛ لكن لاشك فى ان عدم استحقاق الوجود بالذات . فاحدالامرين لازم وهوالمطلوب . هذا نهاية تقرير الكلام فى هذا المقام .

وفيه نظر من وجوه :

احدها : ان استحقاق العدم اذا لم يكن ذاتيا للممكن لم يكن له دخل فى الاستدلال ؛ بل يكفى أن يقال : الممكن بالنظر الى ذاته لايستحق الوجود من ذاته . فيكون عدم استحقاق الوجود متقدما على استحقاق الوجود وهو الحدوث الذاتى . فما ذلك الإطناب على ان الحدوث كون وجود الشيء متأخرا عن عدمه حتى ان هذا التأخر ان كان بالزمان كان زمانيا . وان كان بالذات كان ذاتيا . وتأخر الوجود عن لااستحقاقية الوجود لايستلزم تأخره عن العدم . اللهم الا ان يصطلح على ان الحدوث الذاتى بهذا المعنى ، لكنه مخالف لماسبق ؛

وثانيها : انه لايلزم من كون الشيء بحيث متى ارتفع شيء آخر دون العكس تقدم له اصلا . فان اللازم اذا كان صفة للملزوم يتأخر عنه بالطبع مع انه يرتفع الملزوم عند ارتفاع اللازم بدون العكس ؛ بل لو ارتفع الشيء لارتفاع آخر بدون العكس يكون متأخرا عنه . وارتفاع مابالذات وان استلزم ارتفاع الذات ؛ الا انه ليس لازما لارتفاعه فلا يلزم تقدمه على ما بالغير .

والحاصل : انه قد اعتبر فى التقدم الطبيعى ان يكون المتقدم بحيث يحتاج اليه المتأخر، واحتياج ما بالغير الى ما بالذات غير لازم . م

في تتميم كون العلّة علّة بالفعل مثل الآلة حاجة النجّار إلى القدوم ، أو المادّة حاجة النجّار إلى الخشب ، أو المعاون حاجة النشّار إلى نشّار آخر ، أو الوقت حاجة الآدميّ إلى الصيف ، أو إلى الداعي حاجة الآكل إلى الجوع ، أو زوال المانع حاجة الغسّال إلى زوال الدجن)☆ .

يريد أن ينبّه على أنّ المعلولات لاتتخلّف عن علّته التامّة .[1] فذكر أنّ وجود المعلول متعلّق بعلّته المستجمعة لجميع مايحتاج إليه في علّيتها بالفعل كما مضى . ثمّ أشار إلى بعض تلك الأمور و قسّمها إلى مالا يخرج عن ذات العلّة و إلى مايخرج . و الأوّل كالطبيعة المقتضية للحركة لامع الشعور ، والإرادة المقتضية لها مع الشعور . فإنّ علّة هاتين الحركتين لاتتحصّل موجودة إلّا بأحدهما . و كذلك الحالة الّتي للنفس النباتيّة الّتي تصير بها علّة لحركة غير طبيعيّة ولا إراديّة ، والحالة الّتي تكون للعلل الّتي هي فوق هذه العلل . و قوله :« أوغيرذلك » إشارة إلى القسم الثاني أعني مايخرج عن ذات العلّة ممّا له مدخل في تتميم علّيتها بالفعل . فقد ذكر منه ستّة أصناف يمكن أن يشتمل عليها قسمة وهو أن يقال : تلك الأمور تكون إمّا وجوديّة ، و إمّا عدميّة والوجوديّة تكون إمّا شيئاً ينضاف إلى العلّة ليتمكّن من العلّية ، أوشيئاً لاينضاف إليها . والأوّل إمّا شيء يتوسّط بينها وبين معلولها كالآلة ، وإمّا شيء لايتوسّط . وهو إمّا ذات ينضاف إليها كالمعاون ، أووصف لها كالداعي . و الشيء الّذي لا ينضاف إليها إمّا محلّ لفعلها كالمادّة ، و إمّا ليس بمحلّ لفعلها كالزمان . و العدميّة كزوال المانع . قوله في الوقت « حاجة الآدميّ إلى الصيف » أي حاجة متّخذ الأديم وهو منسوب إلى جمع الأديم . والأديم يجمع على أدم كأفيق وأفق و هو الجلد الّذى لم تتمّ دباغته . ويجمع أيضا على آدمة كرغيف وأرغفة . فالمنسوب إليه

---

(١) قوله « يريد أن ينبه على أن المعلول لايتخلف ، عن علته التامة » لقائل أن يقول : امتناع تخلف المعلول عن العلة التامة فى قوة وجوب حصول المعلول عند حصول العلة التامة . وقد عبر عن هذه القضية فى الفصل الاتى بالاشارة ، و عن تلك القضية فى هذا الفصل بالتنبيه . فان كانت برهانية فكيف صارت هيهنا بتنبيهية ، والافكيف صارت ثمة معبراً عنها بالاشارة .

وجوابه : انه ذكر فى الفصل الاتى البرهان عليها ولم يذكر فى هذا الفصل الا مجرد الدعوى فلذلك عبر عنها هيهنا بالتنبيه ، وثمه بالاشارة . م

إمّا أدمي[١] بفتح الألف والدال ، أو آدمي بمدّ الألف و كسر الدال . والزمان هيهنا شرط وجوديّ لجودة الصنعة لا في كون العلّة علّة بالفعل . و الداعي غير الإرادة فإنّ الفاعل بالإرادة قد يكون له داع ، وقد لا يكون فيحدث وهو في جميع الأحوال موصوف بأنّه فاعل بالإرادة . والدجن في قوله « حاجة الغسّال إلى زوال الدجن » هو إلباس الغيم السماء وهو ضدّ الصحو .

و على زوال المانع اعترض الفاضل الشارح : بأنّه قيد عدميّ لا يكون جزءاً من العلّة الموجودة .

والجواب : أنّ الشيخ لم يقل : إنّ هذه الأمور أجزاء العلّة ؛ بل ذكر أنّها ممّا له مدخل في تتميم علّيتها و صيرورتها علّة بالفعل ، ولاشكّ أنّ العلّة مع ما يمنعها من التأثير لا تكون علّة بالفعل .

و اعلم أنّ الأمر العدميّ ليس عدماً صرفاً ؛ بل هو عدم مقيّد بوجود شيء . وهو من حيث هو كذلك أمر ثابت في العقل . فيصحّ أن يكون علّة لما هو مثله كما يقال عدم العلّة علّة العدم ، و يصحّ أن يكون شرطا لوجود معلول ثابت على الإطلاق و يصير جزءاً من المفهوم عن علّته التامّة إذا كان ذلك المفهوم مركّبا في العقل .

قوله :

☆(و عدم المعلول متعلّق بعدم كون العلّة على الحالة الّتي هي بها علّة بالفعل . سواء كان ذاتها موجودة لا على تلك الحالة ، أولم يكن موجودة أصلا)☆ .

لمّا ذكر الأمور الّتي يتمّ بها علّية العلّة و هي ما يتعلّق وجود المعلول بجملتها ذكر أنّ عدم المعلول يتعلّق بعدم شيء من تلك الجملة إمّا عدم حال من الأحوال المعتبرة في العلّية بالفعل وحدها ، و إمّا عدم ذات العلّة مطلقا .

قوله :

☆(فإذا لم يكن شيء يعوق من خارج وكان الفاعل بذاته موجوداً و لكنّه ليس

---

(١) قوله «والمنسوب اليه اما أدمى » أى النسبة اما الى أدم فيقال: أدمى بالقصر والفتح، و اما الى آدمة فيقال: آدمى بالمد والكسر . وهو خطاء لوجوب رد الجمع الى الواحد فى النسبة . م

لذاته علّة توقّف وجود المعلول على وجود الحالة المذكورة. فإذا وجدت كانت طبيعة أوإرادة جازمة أوغير ذلك وجب وجود المعلول، و إن لم توجد وجب عدمه. وأيّهما فرض أبداً كان مابإزائه أبداً، أو وقتاً ماكان وقتاًما)☆.

أي فإذا كان الفاعل موجوداً ولامانع ولم يكن هولذاته علّة تامّة؛ بل يحتاج إلى حالة من الأحوال المذكورة فوجود المعلول موقوف على وجودتلك الحالة. فإذا وجدت وجب وجود المعلول لأنّه لم يتوقّف إلّا عليها، و إن لم توجد وجب عدمه لأنّه توقّف على شيء لم يوجد. و أيّ الأمرين فرض أبداً أووقتاً مادون وقت كان مابإزائه مثله.

قوله:

☆(و إذا جاز أن يكون شيء متشابه الحال في كلّ شيء وله معلول لم يبعد أن يجب عنه سرمداً. فإن لم يسمّ هذا مفعولا بسبب أن لم يتقدّمه عدم فلامضايقةفيالأسماء بعد ظهور المعنى)☆.

أى إذا جاز أن تكون علّة تامّة موجودة لا أوّل لوجودها ولاآخر وهى متشابهة الحال في كلّ شيء. لايتجدّد لها حال، ولايزول عنها حال. و لها معلول لم يبعد أن يجب عنها دائما. و إنّما قال «لم يبعد» و إن كان من الواجب أن يقول: وجب أن يجب عنه سرمداً. لأنّ مقصوده هيهنا إزالة الاستبعاد. فإنّ الجمهور يستبعدون وجود معلول دائم الوجود، و أيضا القطع بوجود علّة هذا شأنها مبنّي على أنّ العلّةالاُولى يمتنع أن يكون لهاصفة أو حال يجوز أن يتغيّر، و ذلك ممّا لم يسبق إليه إشارة بعدُ فلذلك اقتصر ههنا على الحكم بالتجويز و إزالة الاستبعاد، وإنّماعبّرعن الدوامهيهنا بالسرمد لأنّ الاصطلاح كما وقع على إطلاق الزمان على النسبة الّتى تكون لبعضالمتغيّراتإلى بعض في امتداد الوجود فقد وقع على إطلاق الدهر على النسبة الّتى تكون للمتغيّرات إلى الاُمور الثابتة، و السرمد على النسبة الّتى تكون للاُمور الثابتة بعضهاإلى بعض، ثمّ أومأإلى أنّ مثل هذا المعلول يكون بالحقيقة مفعولا فإن لم تطلق لفظةالمفعول عليه بسبب أن لم يتقدّم عليه عدم بالزمان فلامضايقة في وضع الأسامىبعد ظهورالمعنى. فظهر من ذلك أنّ المفعول أعمّ من المحدث.

☆(تنبيهٌ)☆

☆(الإبداع هو أن يكون من الشيء وجود لغيره متعلّق به فقط دون متوسّط من مادّة أو آلة أوزمان)☆

هذا تفسير لفظة الإبداع بحسب الاصطلاح القريب من استعمال الجمهور .

قوله :

☆(وما يتقدّمه عدم زمانيّ لم يستغن عن متوّسط)☆

و هذا تذكار لما سلف و هو أنّ كلّ مسبوق بعدم فهو مسبوق بزمان و مادّة . و الغرض منه عكس نقيضه و هو أنّ كلّ مالم يكن مسبوقا بمادّة وزمان فلم يكن مسبوقا بعدم . و يتبيّن من انضياف تفسير الإبداع إليه أنّ الإبداع هو أن يكون من الشيء وجود لغيره من غير أن يسبقه عدم سبقاً زمانيّاً . و عند هذا يظهر أنّ الصنع و الإبداع يتقابلان على مااستعملهما في صدر النمط .

قوله :

☆(والإبداع أعلى مرتبة من التكوين و الإحداث)☆

التكوين هو أن يكون من الشيء وجود مادّى ، والإحداث هو أن يكون من الشيء وجود زمانيّ . و كلّ واحد منهما يقابل الإبداع من وجه ، والإبداع أقدم منهما لأنّ المادّة لايمكن أن تحصل بالتكوين ، و الزمان لا يمكن أن يحصل بالإحداث لامتناع كونهما مسبوقين بمادّة أُخري وزمان آخر . فإذن التكوين والإحداث مرتّبان على الإبداع . و هو أقرب منهما إلى العلّة الأُولى فهو أعلى مرتبة منهما . و ليس في هذا البيان موضع خطابة كما ذهب إليه الفاضل الشارح .

☆(تنبيهٌ و إشارةٌ[١])☆

☆(كلّ شيء لم يكن ثمّ كان فبيّن في العقل الأوّل أنّ ترجّح أحد طرفى

---

(١) قوله «تنبيه وإشارة» فى الفصل حكمان :

احدهما : أن الممكن لايرجح أحد طرفيه على الاخر الابسبب : والتنبيه عليه .

وثانيهما : أن السبب فى سببيته واجب أى السبب اذاكان تاما يجب حصول المسبب عنه . والاشارة

إمكانه صار أولى بشيء و بسبب وإن كان قد يمكن العقل أن يذهل عن هذا البيّن ويفزع إلى ضروب من البيان . وهذا الترجيح والتخصيص عن ذلك الشيء إمّا أن يقع وقد وجب عن السبب ، أوبعد لم يجب ؛ بل هو في حدّ الامكان عنه إذلا وجه للامتناع عنه.فيعود الحال في طلب سبب الترجيح جذعاً فلايقف . فالحقّ أنّه يجب عنه)☆

المحدث لايكون واجبا فهو ممكن . والممكن يفتقر في ترجّح أحد طرفي وجوده وعدمه على الآخر إلى علّة مرجّحة لذلك الطرف . وهذا حكم أوّلي وإن كان قد يمكن العقل أي يمكن للعقل أن يذهل عنه ويفزع إلى ضروب من البيان كما يفزع إلى التمثيل بكفّتي الميزان المتساويتين اللتين لايمكن أن تترجّح إحديهما على الأُخرى من غير شيء آخر ينضاف إليها ، و إلى غير ذلك ممّا يجرى مجراه و يذكر في هذا الموضع . ثمّ إنّ صدور الممكن المعلول مع ذلك الترجيح عن تلك العلّة إمّا أن يكون واجبا أولا يكون ؛ بل يكون ممكنا . إذلا وجه لأن يكون ممتنعاًمع فرض وقوعه . وإن كان ممكناعاد الكلام في طلب سبب ترجّحه جذعا أي جديداً أوحديثا . ولا يقف بل يؤدّى إلى الافتقار بعد كلّ سبب إلى سبب آخر لاإلى نهاية . و يلزم منه أيضا أن لايكون مافرض سببا بسبب و هو محال

اليه . و ذلك لان المعلول لو لم يجب حصوله عن العلة التامة كان صدوره عنها ممكناً اذ لاوجه للامتناع . فلابه له من سبب آخر لاالى نهاية ، وايضا لايكون ما فرض علة تامة علة تامة .

لايقال : لم لايجوز أن يصير وجود المعلول بحسب العلة أولى من العدم ، و لم ينته الى حد الوجوب .

لانا نقول : المعلول مع تلك الاولوية ان امتنع لاصدوره عنه فقد وجب ، وان لم يمتنع كان مع تلك الاولوية بحيث يمكن أن يصدر عنه تارة ، و يمكن أن لا يصدر عنه اخرى . و حينئذ . ان لم يتوقف صدوره عنه على امر آخر كان ترجيحا لاحد طرفى الممكن المتساويين على الاخر لالمرجح وهو محال ، وان توقف لم يكن العلة تامة هذا خلف .

ومن فوايد الامام : أن الغرض من هذا البحث التنبيه على قدم العالم فان جميع الامور المعتبرة فى مؤثرية البارى تعالى فى العالم اما ان يكون أزليا أولا يكون . والثانى باطل لانه لو كان شيء منها حادثا لافتقر الى مؤثر فيعود الكلام فيه فتسلسل . فتعين أن يكون الامور المعتبرة فى مؤثرية البارى تعالى فى العالم أزلية فيكون العالم ازليا لوجوب ترتب الاثر على العلة التامة . و لا مخلص عن هذه الشبهة عندى الا بالفرق بين الترجيح بلا مرجح والترجح بلا مرجح ، و بتجويز الاول دون الثانى . م

فإذن صدور المعلول مع الترجيح عن السبب الأوّل واجب وهو المطلوب. وظهر من ذلك أنّ العلّة مالم يجب صدور المعلول عنها لم يوجد المعلول، وأيضا أنّ العلّة الأولى كما كانت واجبة لذاتها كانت واجبة في علّيتها. وإنّما وسم الفصل بالتنبيه والإشارة معاً لاشتماله على حكم أوّلي و هو احتياج الممكن في وجوده إلى سبب. وهذا الحكم مع أوّليته مشهور لم ينازع فيه أحد، و على حكم قريب من الوضوح و هو كون السبب في سببيّته واجبا. و هذا ممّا نازع فيه قوم من المتكلّمين. فإنّهم حكموا بأنّ الفاعل المختار إنّما يصدر الفعل عنه على سبيل الصحّة لا على سبيل الوجوب.

☆(تنبيه)☆

☆(مفهوم أنّ علّة ما بحيث يجب عنها ـاـ غير مفهوم أنّ علّة ما بحيث يجب عنها ـبـ و إذا كان الواحد يجب عنه شيئان فمن حيثيّتين مختلفتي المفهوم مختلفتي الحقيقة فإمّا أن يكونا من مقوّماته، أو من لوازمه، أو بالتفريق. فإن فرضنا من لوازمه عاد الطلب جذعا فتنتهي هي إلى حيثيّتين من مقوّمات العلّة مختلفتين إمّا للماهيّة، و إمّا لأنّه موجود، و إمّا بالتفريق. فكلّ ما يلزم عنه اثنان معا ليس أحدهما بتوسّط الآخر فهو منقسم الحقيقة)☆

يريد بيان أنّ الواحد الحقيقيّ لا يوجب من حيث هو واحد إلّا شيئاً واحداً بالعدد. [و كأنّ] هذا الحكم قريب من الوضوح ولذلك وسم الفصل بالتنبيه. وإنّما كثرت مدافعة الناس إيّاه لإغفالهم عن معنى الوحدة الحقيقيّة.

و تقريره أن يقال: مفهوم كون الشيء بحيث يجب عنه ـ ا ـ غير مفهوم كونه بحيث يجب عنه ـب ـ[1] أي علّيته لأحدهما غير علّيته للآخر و تغاير المفهومين يدلّ على تغاير

---

(١) قوله « مفهوم كون الشيء بحيث يجب عنه ـ ا ـ غير مفهوم كونه بحيث يجب عنه ـ ب ـ» فهاتان الحيثيتان ان قومتا أو قوم احدهما يلزم التركيب و الالزم اتصافه بصفتين في الخارج. فتعدد الصدور مستلزم للتركيب أو تعدد الصفات في الخارج. فالواحد الحقيقي وهو مالا تركيب فيه ولاله جهات وصفات في الخارج يستحيل عنه صدور غير الواحد في الخارج.

وهذا القدر هوالذي اكتفى به الشارح في التقرير. ولا اشكال عليه الأ أن يقال: ان اريد بتغاير

حقيقتيهما، فإذن المفروض ليس شيئاً واحداً ؛ بل هو شيئان أو شيء موصوف بصفتين متغايرتين وقد فرضناه واحدا . هذا خلف . و هذا القدر كاف في تقرير هذا المعنى . و لزيادة الوضوح قال : وذلك الشيئان إمّا أن يكونا من مقوّمات ذلك الشيء الواحد أو من لوازمه . فإن كانا

الحيثيتين تغايرهما فى الخارج فهو ممنوع ، ولم لايجوز أن يكون وجوب -ا- فى الخارج من حيث يجب عنه - ب - ، و ان اريد تغايرهما فى العقل فلا نسلم أنه يستلزم تغاير حقيقتهما فى الخارج . و هو ظاهر .

والجواب : أن المؤثر مالم يكن له خصوصية بالقياس الى أثر معين لم يحصل منه ذلك الاثر. و تلك الخصوصية أمر وجودى والعلم به ضرورى ، ثم ان تلك الخصوصية لو كانت نفس ذلك الواحد كما فى الواجب لم يصدر عنه الا أثر واحد و الا أمكن أن يحصل عنه آخر باعتبار حالة اخرى وخصوصية اخرى الى ذلك الاثر . و قد عبر الشارح عنهما بالصدور الاضافى ، و اشار الى هذا التفصيل فى آخر الفصل . و نحن و ان اصدرنا حركات متعددة فما لم يحصل لنا خصوصية بالنسبة الى حركة لم يصدر عنا تلك الحركة،وأقلها ارادة تلك الحركة فانها حالة خارجية مخصوصة بها فكذا ساير العلل الفاعلية لا يصدر عنه الاشياء الكثيرة الا اذا كان مع كل منها خصوصية لا يكون لها بالنسبة الى آخر .

ومما يوضح هذا أن كل ممكن مسبوق بوجوب و هو وجوب صدوره عن الفاعل. فوجوب صدور الاثر عن المبدء الاول اما لذاته أو لغيره فان كان لغيره لم يكن مستندا اليه بالذات والكلام فيه ، و ان كان لذاته وذاته واحد حقيقى فلا يتصور منه بالذات حصول شيئين . هذا خلاصة الكلام فى تقرير هذا المقام .

وأما تقرير ماذكره الشيخ:فهو أن الحيثيتين ان قومتا يلزم التركيب ، وان لزمتا فذلك الواحد يكون علة لهما لان الملزوم علة للازم . و حينئذ يكون علة لاحديهما غير علة للاخرى . فيلزم التسلسل ، او ينتهى الى التركيب .

ويرد عليه انا لانسلم انهما يحتاجان الى علة ، وانما يحتاجان لو كانتا وجوديتين . وهو ممنوع . سلمناه . لكن لانسلم أن الملزوم يجب أن يكون علة للازم .

فان قلت : اللازم اذا كان خارجا عن الشيء عارضا له لم يكن بد من أن يكون معلولا .

فنقول : حيثية العلة انما يجب تحققها فى العلية الفاعلية لا فى كل علة . والمنع الاول يندفع بما ذكرنا ، وكذا المنع الثانى . لان الشيخ فرض الدلالة فى الله تعالى ولابد أن يكون علة لهما حينئذ وهذه القاعدة وان كانت كلية مطردة عندهم فى جميع الصور والمسائل الا أن المعلل ربما يفرض الكلى فى صورة ويستدل عليه . ولا بعد فيه . ولاسيما اذا كانت الدعوى واضحة والمقصود زيادة الوضوح واليه أشار الشارح بقوله : ولزيادة الوضوح قال وذلك الشيئان . الى آخره . و على هذا يكون قوله : فكل مايلزم منه اثنان معاليس أحدهما بتوسط الاخر فهو منقسم الحقيقة . ليس على الاطلاق ؛ بل المراد ما اذا كان علة للوازمه . وهذا التقيد انما يستفاد من خصوص الدلالة بالله تعالى . م

من لوازمه عاد الكلام الأوّل بعينه و لم يقف. فهما إذن من مقوّماته. و في بعض النسخ بزيادة أوبالتفريق [١] بعد قوله « فإمّا أن يكونا من مقوّماته أو من لوازمه» و المراد منه أن يكون أحدهما من مقوّماته والآخر من لوازمه و حينئذلاتكون حيثيّة استلزامه ذلك اللازم هي بعينها حيثيّة ذلك المقوّم و يلزم منه أن يكون مبدء حيثيّة الاستلزام غير خارج عن ذاته، وإلّا فعاد الكلام. وعلى الجملة مع جميع التقديرات يلزم منه تركّب إمّا في ماهيّة ذلك الشيء [٢] أولأنّه موجود بعد كونه شيئاً ما، أوبعد وجوده بتفريق له. والأوّل كما في الجسم بحسب ماهيّته المنقسمة إلى مادّة وصورة، و الثاني كما في العقل

(١) قوله «وفي بعض النسخ بزيادة أو بالتفريق» الحيثيتان اما ان يكون أحدهما مقوما أولا؛ بل يكون كل منهما خارجا. والاول يقتضي التركيب. فالتركيب لايتوقف على كونهما مقومين، و الشارح بينه من مأخذآخر: وهو أنه لوكان احديهما مقوما والاخرى خارجا لكان حيثية التقويم غير حيثية الاستلزام. فلابد أن يكون لحيثية الاستلزام مبدءاً ان كان خارجا عاد الكلام فيه الى أن ينتهي أنه مقوم. والمراد بذلك اللازم في قوله: حيثية استلزامه ذلك اللازم. أحد الشيئين المعلولين الحاصل لحيثية الاستلزام. م

(٢) قوله «يلزم منه تركيب امافي مهية ذلك الشيء» لما ذكران جميع الاقسام ينتهي الى التركيب ذكر أقسام التركيب. و الظاهر من كلام الشيخ ان الحيثيتين إن كانتا مقومتين فاما ان تكونا مقومتين للمهيته، او للوجود، او بالتفريق اي الحيثيتين يدلان على التركيب. فاما ان يكون التركيب في المهيته، او في الوجود، او فيهما بالتفريق: بان يكون حيثية للمهيه و حيثية اخرى للوجود.
و الشارح قال: التركيب اما في مهيته، أو بسبب وجوده بعد كونه شيئا حتى اذا كان شيء بنفسه ينضم اليه الوجود كان مركبا من الوجود و المهية؛ او يكون التركيب بحسب تفريقه الى أجزاء أوالى جزئيات. وانما حمل كلام الشيخ على هذا لان التركيب في الوجود غير معقول.
و وجه الحصران يقال: التركيب في الشيء اما قبل الوجود، او مع الوجود، او بعده. اما التركيب قبل الوجود فهو التركيب في المهية، و اما التركيب مع الوجود فهو تركيب المهية مع الوجود، واما التركيب بعد الوجود. فهو التركيب الشيء المنقسم الى اجزائه أو الى جزئياته.
و قد يقال: التركيب اما ان يحصل بعد الوجود، اولا. و الثاني هو التركيب في المهية كتركب الجسم من المادة والصورة. و الاول اما ان يحصل بتفريق الشيء اولا. والثاني كتركب الموجود من المهية و الوجود، و الاول كتركيب البيت من أجزائه و كجزئيات شيء واحد اذا فرض كلها المجموعي.

وفي هذا الذي حمل الشارح عليه: ان حصول التركيب بالتفريق غير معقول، وان التقسيم الى الجزئيات يستحيل ان يكون مركبا منها. والالم يكن جزئياته؛ بل اجزائه. م

الأوّل بحسب التكثّر الّذي يلزمه عند وجوده بسبب تغاير ماهيّته و وجوده ، و الثالث كما في الشيء المنقسم إلى أجزائه أوجزئيّاته . فإذن كلّ ما يلزم عنه اثنان معاً ليس أحدهما بتوسّط فهو منقسم الحقيقة . واشترط أن لايكون أحدهما بتوسّط . لأنّ الأشياء الكثيرة يمكن أن تصدر عن الواحد الحقيقيّ ولكن البعض بتوسّط البعض . وإنّما قال : «فهومنقسم الحقيقة» ولم يقل منقسم الماهيّة لأنّ الماهيّة قدتكون بسيطة والتكثّريلزمها إمّا للوجود ، أولما يعرض بعد الوجود كما مرّ .

وعارض الفاضل الشارح (١) ذلك بأنّ الواحد قد يسلب عنه أشياء كثيرة كقولنا :

---

(١) قوله «وعارض الفاضل الشارح» قدعلمت أن تغاير الحيثيتين يستلزم أحد الامرين : اما تركب العلة ، أوتعدد صفاتها كما نص الشارح عليه في قوله : بل هو شيئان أو شيء موصوف بصفتين .

و الامام حمل كلام الشيخ على ظاهره ، و حكم بذهابه الى أن تغاير الجهتين مفهوما يستدعى تركب العلة في الحقيقة لافير . ثم أورد عليه نقوضا: وهى أن الدليل المذكور لوصح لزم أن لايسلب عن الواحد الا شيء واحد . فانه لوسلب عنه شيئان كالشجر والحجر فمفهوم سلب الشجرعنه غيرمفهوم سلب الحجر عنه . فان كان مفهوم أحد المفهومين مقوما يلزم التركيب ، و ان كانا عارضين كانا معلولين . فعليته لاحدهماغيرعليته للاخر ، ويعود الكلام. فيتسلسل ، أوينتهى التركيب . وان لا يتصف الواحد الابصفة واحدة . فان المفهوم من اتصافه بالجلوس مثلا غير المفهوم من اتصافه بالقيام الى آخره . وان لايقبل الواحد الاشياء واحداً . فان قبول أحدهما غيرقبول الاخر .

وهذه الشبهة مندفعة بالمنعين المذكورين لورودهما عليها الاعلى أصل الدليل .

و تحريرجواب الشارح : ان السلب والاتصاف والقبول متعدد لاختلاف الحيثيات والاعتبارات. فان السلب يتوقف على مسلوب ومسلوب عنه . فالسلب عن الشيء بالقياس الى مسلوب غيره بحسب مسلوب آخر . وكذا اتصاف الشيء بوصف غيراتصافه باخر ، وقبول الشيء لقبول غير قبوله لاخر . وكما أن السلب عن الشيء واتصافه وقبوله يتعدد كذلك الشيء يتعدد بحسب تلك الحيثيات . وصدور الاشياء الكثيرة عن الاشياء الكثيرة ليس بمحال. فجاز أن يتعدد . والسلب والاتصاف والقبول بحسب تعدد الشيء وتعدد الحيثيات . وأما الصدور فلما لم يتوقف الاعلى شيء واحد وهوذات العلة لم يكن لها حيثيات متعددة فتعدده لايكون الا للتركيب . فلهذا استلزم تعدد الصدور التركب و لم يستلزم تعدد السلب والاتصاف والقبول التركيب .

وانما قلنا : أن الصدور لايتوقف الاعلى امرواحد . لانه لو توقف على امرين يكون احدهما ممكنا لاستحالة تعدد الواجب . فيكون له صدور يتوقف على امرين . فيلزم التسلسل ولا ينتهى الممكنات الى مبدء واحد .

هذا الشيء ليس بحجر و ليس بشجر ، وقد يوصف بأشياء كثيرة كقولنا : هذا الرجل قائم و قاعد ، و قد يقبل أشياء كثيرة كالجوهر للسواد و الحركة . و لاشكّ فيأنّ مفهومات سلب تلك الأشياء عنه ، واتّصافه بتلك الأشياء ، وقبوله لتلك الأشياء مختلفة. ويعود التقسيم المذكور حتّى يلزم أن يكون الواحد لايسلب عنه إلّا واحد ، و لا يوصف إلّا بواحد ، و لا يقبل إلّا واحداً .

والجواب عنه : أنّ سلب الشيء عن الشيء ، واتّصال الشيء بالشيء ، و قبول الشيء للشيء اُمور لاتتحقّق عند وجود شيء واحد لاغير . فأنّها لايلزم الشيء الواحد من حيث هو واحد بل تستدعي وجود أشياء فوق واحدة يتقدّمها حتّى تلزم تلك الاُمور لتلك الأشياء باعتبارات مختلفة ، وصدور الأشياء الكثيرة عن الأشياء الكثيرة ليس بمحال .

وبيانه : أنّ السلب يفتقر إلى ثبوت مسلوب ومسلوب عنه يتقدّمانه و لا يكفي فيه ثبوت المسلوب عنه فقط ، و كذلك الاتّصاف يفتقر إلى ثبوت موصوف وصفة ، و القابليّة إلى قابل ومقبول أو إلي قابل وشيء يوجد المقبول فيه ، واختلاف المقبول كالسواد والحركة يفتقر إلى اختلاف حال القابل فإنّ الجسم يقبل السواد من حيث ينفعل عن غيره ، ويقبل الحركة من حيث يكون له حال لايمنع خروجه عنها . وأمّا صدور الشيء عن الشيء أمر يكفي في تحقّقه فرض شيء واحد هوا لعلّة و إلّا لامتنع استناد جميع المعلولات إلى مبدء واحد .

هذا غاية توجيه الكلام هيهنا . وفيه نظر لان الشيء المسلوب عنه اوالموصوف او القابل اذا كانت له حيثيات فتلك الحيثيات اماان يكون اعتبارية فلم لايجوز ان يكون تعدد الصدور ايضا بحسب اختلاف حيثيات اعتبارية ، و اما ان يكون خارجية وحينئذ يعود الكلام . لانها اما ان يكون مقومة فيلزم التركيب ، اوعارضة فيلزم ان يكون عليته لهذاغير عليته لذاك . فيلزم التسلسل . فالمحذور ماانذفع اصلا . ولئن نزلنا عن هذا المقام ولكن الصدور ايضا يتعدد بحسب تعدد الجهات . والفن مملوءعنه . واما انه لوتوقف على امرين يكون لاحدهما صدور وهلم جرا فانما يلزم التسلسل لوكان لاحدهما صدورآخر بل هذا الصدور نفس الصدور المفروض.فانا لوفرضنا صدور شيء عن شيءفهذا الصدور يتوقف على الصادر و المصدر و الصادر ممكن و له صدور هو نفس ذلك الصدور . فلايتسلسل اصلا . م

لا يقال : الصدور أيضا لا يتحقّق إلّا بعد تحقّق شيء يصدر عنه و شيء صادر.

لانّا نقول : الصدور يقع على معنيين :[١] أحدهما : أمر إضافي يعرض العلّة والمعلول من حيث يكونان معا . و كلامنا ليس فيه ، والثاني : كون العلّة بحيث يصدر عنها المعلول و هو بهذا المعنى متقدّم على المعلول ، ثمّ على الإضافة العارضة لهما . و كلامنا فيه . وهو أمر واحد إن كان المعلول واحداً . وذلك الأمر قد يكون هو ذات العلّة بعينها إن كانت العلّة علّة لذاتها ، و قد يكون حالة تعرض لها إن كانت علّة لا لذاتها ؛ بل بحسب حالة اُخرى. أمّا إذا كان المعلول فوق واحد فلا محالة يكون ذلك الأمر مختلفا و يلزم منه التكثّر في ذات العلّة كما مرّ .

☆(أوهامٌ وتنبيهاتٌ) ☆

☆(قال قوم : إنّ هذا الشيء المحسوس موجود لذاته واجب لنفسه ؛ لكنّك إذا تذكّرت ما قيل لك في شرط واجب الوجود لم تجد هذا المحسوس واجباً ، وتلوت قوله تعالى : لا اُحبّ الآفلين . فأنّ الهويّ في حظيرة الإمكان اُفولٌ ما . وقال آخرون : بل هذا الموجود المحسوس معلول . ثمّ افترقوا فمنهم من زعم أنّ أصله وطينته غير معلولين ؛ لكن صنيعته معلولة فهؤلاء قد جعلوا في الوجود واجبين . و أنت خبير باستحالة ذلك ، و منهم من جعل وجوب الوجود لضدّين أو لعدّة أشياء و جعل غير ذلك من ذلك . و هؤلاء في حكم الّذين من قبلهم)☆

يريد بيان مذاهب الناس في وجوب أعيان الموجودات وإمكانها و قدمها وحدوثها ، و أن ينبّه على ما هو الحقّ عنده منها . و أوّل اختلافهم في الشيء الغنيّ عن المؤثّر الّذي هو موجود لنفسه واجب لذاته أهو واحد أم أكثر من واحد ؟

---

(١) قوله « الصدور يطلق على معنيين » منظور فيه ايضا لان هذا الاطلاق ليس في العرف ، ولا بحسب اصطلاح القوم ؛ بل الصدور الغير الاضافي غير معقول .

والعبارة الصحيحة ان يقال : هيهنا شيئان : الصدور ، و حيثيته الصدور و الصدور و ان كان اضافيا الا ان حيثية الصدور وهي الخصوصية التي للعلة ليست اضافية على ما اشرنا اليه قبل هذا . فتأمل . م

و القائلون بانّه أكثرمن واحدافترقوا إلى قايلين بأنه هذه الموجودات المحسوسة ، و إلى قائلين بأنه غير ذلك .

و الفرقة الأولى زعمت أنّ الأفلاك و الكواكب بأشكالها و هيئاتها و نضدها ، و العناصر بكلّياتها واجبة قديمة . وأنّ الممكن الحادث في العالم هو الحركات والتركيبات وما يتبعها لاغير .

و الشيخ ردّ عليهم بتذكّر مامرّ من شرط واجب الوجود وهو أنّه واحد غيرمحتاج في قوامه إلى شيء ؛ و غير منقسم بحسب الحدّ و الماهيّة ، و لا بحسب المعنى و القوام ، و و لا بحسب الكميّة إلى أجزاء ولا إلى جزئيّات ولا إلى ماهيّة ووجود ، وأنّ جميع ما هو موصوف بشيء من ذلك ممكن .

ثم استشهدعلى امتناع كون هذا المحسوسات الموصوفة بذلك مبادىء بأنفسها غنيّة عن غيرها بقوله تعالى: لاأُحبّ الآفلين في قصّة إبراهيم عليه السلام حكاية عنه حين حكم بامتناع ربوبيّة الكواكب لأفولها . فإنّ الإمكان أفولٌ ما .

و أما الفرقة الثانية القائلة بأنّ هذه المحسوسات ليست بواجبة فقد افترقوا إلى قايلين بأنّ مادّة هذه المحسوسات و عنصرها واجبة ، وإلى قائلين بأنّها ليست بواجبة .

امّا القائلون بأنّها واجبة فمنهم من ذهب إلى أنّها هيولى مجرّدة عن الصورة ككثير من القدماء ، و منهم من ذهب إلى أنّها أجزاء هي أجسام إمّا متّفقة بالنوع مختلفة بالأشكال و هم أصحاب ذيمقراطيس ، و إمّا مختلفة بالنوع و هم أصحاب الخليط ، ومنهم من ذهب إلى أنّها عنصر واحدهو ماء أوبخار أوهواء أو غيرذلك : ثم اتّفقوا على أنّ هذه المحسوسات كائنة من تلك المادّة حادثة معلولة ، وأثبتوا علّة مغايرة لها واجبة إمّا واحدة أوفوق واحدة : أمّا القائلون بأنّها واحدة فهم بعض القائلين بالهيولى المجرّدة ، و جميع من قال بالأجزاء أو بالعنصر الواحد . وأمّا القائلون بأنّها فوق واحدة فهم من جملة القائلين بالهيولى المجرّدة و هم الحرنانيّون الّذين قالوا بأنّ المبادىء خمسة : هيولى ، وزمان ، و خلأ ، ونفس ، و آله .

و أمّا القائلون بأنّ المادّة ليست بواجبة و أنّ الواجب أكثر من واحد فهم

الجاعلون وجوب الوجود لضدّين : خيّر ، وشرّير . يعبّرون عنهما تارة بيزدان وأهرمن، و تارة بالنور و الظلمة .

و الشيخ ردّ على جميعهم بتذكير البرهان على أنّ واجب الوجود واحد .

قوله :

☆(ومنهم من وافق على أنّ واجب الوجود واحد . ثمّ افترقوا فقال فريق منهم: إنّه لم يزل و لا وجود لشيء عنه ثمّ ابتدء و أراد وجود شيء عنه ؛ و لولا هذا لكانت أحوال متجدّدة من أصناف شتّى في الماضى لانهاية لها موجودة بالفعل لأنّ كلّ واحد منها وجد . فالكلّ وجد . فيكون لما لانهاية له من اُمور متعاقبة كلّيةٌ منحصرة في الوجود . قالوا : و ذلك محال . وإن لم تكن كلّيةً حاصرة لأجزائها معاً فإنّها في حكم ذلك . و كيف يمكن أن تكون حال من هذه الأحوال توصف بأنّها لاتكون إلّا بعد مالانهاية له فتكون موقوفة على مالانهاية له . فينقطع إليها مالانهاية له ، ثمّ كلّ وقت يتجدّد يزداد عدد تلك الأحوال . و كيف يزداد عدد مالانهاية له . و من هؤلاء من قال : إنّ العالم وجد حين كان أصلح لوجوده . و منهم من قال : لايمكن وجوده إلّا حين وجد . و منهم من قال : لا يتعلّق وجوده بحين و [لا] بشيء آخر ؛ بل بالفاعل ، ولا يسئل عن لم . فهؤلاء هؤلاء)☆ .

لمّا فرغ عن ذكر أقوال القائلين بأنّ الواجب أكثر من واحد شرع في أقوال القائلين بأنّه واحد . و هم بعد اتّفاقهم على ذلك افترقوا فرقتين : فذهبت إحديهما إلى أنّ ماعداه مسبوق بالعدم سبقا زمانيّا وهم المتكلّمون و كثير من سائر المليّين ، والثانية إلى أنّ بعض ما عداه غير مسبوق بالعدم إلّا سبقا بالذات وهم جمهور الحكماء .

فقالت الفرقة الاُولى : إنّ واجب الوجود لم يزل غير موجد لشيء ، ثم ابتدء وأوجد العالم بإرادة .

و احتجّوا على ذلك بأنّ الحال لولم يكن كذلك[1] للزم القول بحوادث لاأوّل

---

(١) قوله «واحتجوا على ذلك بان الحال لولم يكن كذلك» أي لابد من تجويز تخلف المعلول عن العلة التامة . فانا ان لم نجوز ذلك يلزم القول بحوادث لاالى نهاية . لان واجب الوجود على ذلك

لها كما ذهبت إليه الحكماء . و هو باطل لأُمور :

منها : وجوب كون تلك الحوادث موجوده بالفعل لأنّ كلّ واحد منها موجود . فإذن يكون لما لانهاية له كلّية منحصرة في الوجود . و الانحصار في شيء يناقض عدم التناهى . و إن لم يكن لها كلّية حاصرة لآحادها معاً في الوجود فإنّها في حكم ذلك عقلا بناء على أنّ الحكم على كلّ واحد هو الحكم على كلّ الآحاد . والشيخ أشار إلى هذه الحجّة بقوله «موجودة بالفعل» إلى قوله «فإنّها في حكم ذلك» .

ومنها : امتناع وجود كلّ واحد من الحوادث لكونه متوقّف الوجود على انقضاء مالانهاية له من الحوادث السابقة . و الأُمور المترتّبة غير المتناهية يمتنع أن تنقضى . و أشار إلى هذه الحجّة بقوله « و كيف يمكن أن يكون حال من هذه الأحوال» إلى قوله «فينقطع إليها مالانهاية له» .

ومنها : وجوب تزايد عدد الحوادث بتجدّد كلّ حادث . و مالايتناهى يمتنع أن يزيد أو ينقص . و إلى هذه الحجّة أشار بقوله « ثمّ كلّ وقت يتجدّد يزداد عدد تلك الأحوال و كيف يزداد عدد مالانهاية له» .

ثمّ إنّ هذه الفرقة إذا طولبوا بعلّة تخصيص حدوث العالم بالوقت الّذى حدث فيه دون سائر الأوقات الّتى يمكن فرضها ممّا لايتناهى قبله و بعده افترقوا بحسب الأقوال الممكنة فيه إلى قائل بثبوت التخصيص بالوقت المعيّن إمّا لذات ذلك الوقت أو للفاعل

التقدير لايجوز أن يكون علة تامة لحادث ما والالازم قدمه . فصدور الحادث عنه يتوقف على حادث آخر وهلم جراً .

وتقرير الوجه الاول: أنه لووجد الحوادث لا الى أول : فاما أن يكون لها كلية حاصرة أى اما أن يكون كل الحوادث موجوداً أو لايكون كلها ولا مجموعها موجودا . والاول باطل . لاستحالة انحصار غير المتناهى ، وكذا الثانى لان كل واحد منها موجود فيكون الكل موجوداً . و على محاذاة مافى الكتاب انه لو وجد الحوادث لا الى أول يكون كل واحد منها موجودا . فيكون الكل موجودا . فيلزم أن يكون لما لانهاية له كلية حاصرة فى الوجود . وهو محال . و على هذا التقدير يكون قوله : وان لم يكن لها كلية حاصرة لاجزائها معا فانها فى حكم ذلك . مستدرك لاحاجة اليه أصلا . م

أولشيء غيرهما ، و إلى قائل بنفي التخصّص . و بالحقيقة لافرق بين نافي التخصّص و بين مثبتيه لسبب الفاعل و حده لاغير . فإذن الفرقة المذكورة افترقوا إلى ثلاث فرق :

فرقة اعترفوا بتخصّص ذلك الوقت بالحدوث ، و بوجود علّة لذلك التخصّص غير الفاعل . وهم جمهور قدماء المعتزلة من المتكلّمين و من يجرى مجراهم . وهو لاء إنّما يقولون بتخصّصه على سبيل الأولويّة دون الوجوب ، و يجعلون علّة التخصيص مصلحة تعود إلى العالم .

و فرقة قالوا بتخصّصه لذات الوقت على سبيل الوجوب ، وجعلوا حدوث العالم في غير ذلك الوقت ممتنعاً . لأنّه لاوقت قبل ذلك الوقت . وهو قول أبي القاسم البلخيّ وهو المعروف بالكعبيّ ، ومن تبعه منهم .

و فرقة لم يعترفوا بالتخصّص خوفا من العجز عن التعليل ؛ بل ذهبوا إلى أنّ وجود العالم لايتعلّق بوقت ولا بشيء آخر غير الفاعل و هو لايسئل عمّا يفعل ، و اعترفوا بالتخصّص و أنكروا و جوب استناده إلى علّة غير الفاعل ؛ بل ذهبوا إلى أنّ الفاعل المختار يرجّح أحد مقدوريه على الآخر من غير مخصّص ، وتمثّلوا في ذلك بعطشان يحضره الماء في إنائين متساويي النسبة إليه من كلّ الوجوه فإنّه يختار أحدهما لامحالة ، و بغير ذلك من الأمثلة المشهورة : وهم أصحاب أبي الحسن الأشعريّ ومن يحذو حذوه ، و غيرهم من المتكلّمين المتأخّرين . وأشار الشيخ إلى هذه الأقوال بقوله «و من هؤلاء من قال» إلى قوله «ولايسئل عن لم» و ختم أقوال المتكلّمين بقوله «فهؤلاء هؤلاء»

قوله :

☆(و بإزاء هؤلاء قوم من القائلين بوحدانيّة الأوّل يقولون : إنّ واجب الوجود بذاته واجب الوجود في جميع صفاته و أحواله الأوّلية له ، و إنّه لن يتميّز في العدم الصريح حال الأولى به فيها أن لا يوجد شيئاً أو بالأشياء أن لا توجد عنه أصلا ، وحال بخلافها)☆

لمّا فرغ عن بيان مذاهب المتكلّمين شرع في بيان مذاهب الحكماء وبدء بأنّهم يقولون: إنّ واجب الوجود بذاته واجب الوجود في جميع صفاته و أحواله الأوّلية له . لأنّ ذلك

يقتضى قدم الفعل [1] من جانب الفاعل فإنّ الفاعل إذا كانت فاعليّته واجبة له وجب أن يكون فاعلا دائما أمّا إن كانت فاعليّته ممكنة احتاج في فاعليّته إلى سبب آخر كما مضى بيانه : وواجب الوجود لايجوز أن يكون كذلك . وأراد بالأحوال الأوّلية الأحوال الّتى لايتوقّف وجودها على شيء غير ذاته ككونه قادراً و عالماً وفاعلاً . و يقابلها الأحوال الثانية المتوقّفة على وجود الغير ككونه أوّلاً و آخراً و ظاهراً و باطناً . و هى لاتكون له واجبة لذاته بل عند وجود غيره ، ثمّ ذكر بعد ذلك ما يتعلّق بجانب الفعل فأشار إلى أنّ عدم الصريح لايتميّز فيه حال يكون فيها إمساك الفاعل عن الفاعليّة أولى بالقياس إليه ، أو يكون لاصدورالفعل أولى بالقياس إلى الفعل من حال أُخرى يصير فيها فاعليّته أولى به ، أو صدور الفعل أولى بالفعل . وغرضه من ذلك الردّ على القائلين بكون بعض الأوقات أصلح لأن يفعل فيه من الباقية .

قوله :

☆(ولا يجوز أن تسنح إرادة متجدّدة إلّالداع ولا أن تسنح جزافا ، و كذلك لايجوز أن تسنح طبيعة أوغير ذلك بلا تجدّد حال . و كيف تسنح إرادة لحال تجدّدت و حال ما يتجدّد كحال ما يمهّد له التجدّد فيتجدّد ، و إذالم يكن تجدّد كانت حال ما لم يتجدّد له شيء حالاً واحدة مستمرّة على نهج واحد ، وسواء جعلت التجدّد لأمر تيسّر أو

(١) قوله «لان ذلك يقتضى قدم الفعل» الحكماء يستدلون على قدم فعل الله تعالى بوجهين : الاول: من حيث الفاعل . وتقريره : أن الواجب لذاته واجب فى جميع صفاته الاولية ، وكل مايحتاج اليه فى التأثير حاصل لذاته وقد ثبت أن المعلول لايتخلف عن العلة التامة . فيلزم قدم الفعل . و التقييد بالاولية لخروج الصفات الاضافية .

والثانى: من حيث الفعل . وتحريره : أنه لايجوز أن يكون فعله تعالى معدوما ثم يوجد اذ العدم الصريح لايتميز حتى يكون فيه امساك الفاعل عن ايجاده أولى فى بعض الاحوال من ايجاده فى بعض الاحوال ، أوحتى يكون لا صدوره عن الفاعل أولى فى بعض الاحوال من صدوره فى بعض ، بل لوكان صدوره واجبا لكان فى جميع الاحوال ، أولا صدوره كان فى جميع الاحوال . فيلزم اماقدم الفعل ، أوعدمه . و هذا بالحقيقة رد على من قال : انما حدث فى الوقت لانه كان أصلح لوجوده ، أوكان ممكنا فيه . وهم الفرقة الاولى والثانية . و تقييد العدم بالصريح احتراز عن عدم الحادث المسبوق بالماده . م

لأمر زال مثلا كحسن من الفعل وقتاً ما تيسّر ، أو[وقت]معيّن ، أوغير ذلك ممّاعدّ ، و كقبح كان يكون له لوكان وقدزال ، أوعائق أوغيرذلك كان فزال)☆

لمّا كان الفاعل المختار عندالمتكلّمين هوالّذي تتساوى مقدوراته بالقياس إليه من حيث هو قادر احتاجوا إلى إثبات شيء بسببه يتخصّص الطرف الّذي يختاره . فأثبتوا له إرادة تتعلّق بذلك الطرف . و هي متجدّدة عند بعض المعتزلة ، و قديمة عند الأشاعرة ، وغير زائدةعلى علمه عندالكعبيّ . فأشارالشيخ إلى إبطال الإرادة المتجدّدة أوّلا بأنّهالابدّ وأن تتبع أمراً متجدّدا يقتضي ايثار أحد المقدورات كشوقٍ ما أوميل إليه . وهو الداعي و إلّا لكان تعلّقها بذلك المقدور دون ماعداه جزافا . وهمامنفيّان عنه تعالى بالاتّفاق . والجزاف لفظة معرّبة معناه الأخذ بكثرة من غير تقدير . و قد يطلق بحسب الإطلاق على فعل يكون مبدئه شوقاً تخيليّا من غير أن يقتضيه فكر كالرياضة ، أوطبيعة كالتنفّس ، أومزاج كحركات المرضى ، أوعادة كاللعب باللحية مثلا . و هو باعتبار من الفاعل كما أنّ العبث يكون باعتبار من الغاية . والشيخ أطلقه هيهنا على الفعل الّذي تعلّق الإرادة به للشعوربه فقط من غير استحقاق أواختصاص .

ثمّ إنّ الشيخ جعل الحكم أعمّ ممّا فيه التنازع للاستظهار . فقال « و كذلك لايجوز أن تسنح طبيعة أوغير ذلك بلاتجدّدحال » أي لايجوز أن يحدث شيء من شرائط الفاعليّة الّتي يتعلّق بها الفعل على الإطلاق سواء كانت طبيعة أو إرادة أو قسراً من غير تجدّد .

و أبطل ذلك بأنّ حال الشيء المتجدّد إنّما يكون كحال الفعل المتجدّد الّذى كلا منافيه . و كمايحتاج الفعل إلى ذلك الشيء في تجدّده فكذلك يحتاج ذلك الشيء إلى تجدّد أمرآخر و يتسلسل إمّا دفعة و هو باطل . و إمّا شيئاً بعد شيء و هو القول بحوادث لا أوّل لها .

ثمّ أشار إلى إبطال القول بالإرادة القديمة ، وبأنّ الإرادة غير زائدة على العلم بقوله « و إذلم يكن تجدّد كانت حال مالم يتجدّد شيء حالا واحدة مستمرّة على نهج واحد » و ذلك يقتضي إمّا لاصدور الفعل عن الفاعل أصلا ، و إمّا صدوره في جميع أوقات وجوده .

و اعلم أنّ المعتزلة الّذين لايقولون بالإرادة المتجدّدة لايعترفون بتجدّد شيء غير الفعل أصلا مع قولهم : إمّا بكون بعض الأوقات أصلح للصدور ، و إمّا بامتناع الصدور في غير ذلك الوقت . فلمّا فرغ الشيخ عن إبطال القول بتجدّد شيء ، و إبطال القول بأن لايتجدّد شيء . أشار إلى أنّ هذين أيضاً قول بتجدّد : فقال و سواء جعلتَ التجدّد لأمر تيسّر كحسن من الفعل وقتاً ماتيسّر. يعنى القول بصلوح بعض الأوقات « أومعيّن» يعنى صيرورة الفعل متأتّياً بعد كونه ممتنعا « أو غير ذلك مما يعبّرون عنه بحسب اصطلاحاتهم ، أوجعلته لأمر زال كقبح كان فزال عند الوقت الصالح ، أوامتناع كان فزال عند وقت الإمكان ، أو غير ذلك بحسب عباراتهم . فإنّ القول بجميع ذلك قول بتجدّد شيء ما . وقد أبطلناه .

قوله :

☆(قالوا فإن كان الداعى إلى تعطيل واجب الوجود عن إضافة الخير والجود هو كون المعلول مسبوق العدم لامحالة فهذا الداعى ضعيف وقد انكشف لذوى الانصاف ضعفه . على أنـه قائم في كلّ حال [و] ليس في حال أولى بإيجاب السبق منه في حال . و أمّا كون المعلول ممكن الوجود في نفسه واجب الوجود بغيره فليس يناقض كونه دائم الوجود بغيره كما نبّهت عليه)☆

ولمّا فرغ عن الإشارة إلى قدم الفعل بما هو من جانب الفاعل ، وبما هو من جانب الفعل ، و أبطل القول بالحدوث . أراد أن يشير إلى ضعف حجج القوم .

و حججهم أيضا تنقسم إلى مايتعلّق بالفاعل ، و إلى ما تيعلّق بالفعل . فما يتعلّق بالفاعل هو قولهم : إنّ فعل الفاعل المختار يجب أن يكون مسبوقا بالعدم ، و ما يتعلّق بالفعل هو قولهم : الفعل في نفسه يمتنع أن يكون إلّا محدثا .

فذكر : أنّ الداعى لهم إلى القول بالحدوث مع كونه مشتملا على التزام أمر شنيع وهو تعطيل الواجب جلّ ذكره فيما لم يزل عن إفاضة الخير والجود . إن كان هو أن يكون الفعل مسبوقا بالعدم . فهذا غرض ضعيف . ومع ذلك فهو حاصل في كلّ حال سواء حدث الفعل في الوقت الّذي حدث ، أو في وقت آخر [حدث] قبله أو بعده من غير تخصيص وأولويّة لذلك

الوقت دون غيره .

و إن كان الداعى لهم إلى ذلك هو ظنّهم أنّ الفعل في نفسه يمتنع أن يكون غير حادث فقد نبّهت في صدر النمط على فساده ، ونبيّن لك أنّ المعلول يمكن أن يكون دائم الوجود .

ثمّ إنّه اشتغل بالجواب عن الحجج الثلاثة المحكيّة عنهم على امتناع وجود حوادث لا أوّل لها ، وبيان وجوه الخطأ فيها .

قوله :

☆(و أمّا كون غير المتناهى كلّاً موجوداً لكون كلّ واحد وقتاً ماموجوداً فهو توهّم خطأ . فليس إذا صحّ على كلّ واحد حكم صحّ على كلّ محصّل و إلّا لكان يصحّ أن يقال : الكلّ من غير المتناهى يمكن أن يدخل في الوجود لأنّ كلّ واحد يمكن أن يدخل في الوجود . فيحمل الإمكان على الكلّ كما يحمل على كلّ واحد)☆ .

إشارة إلى الجواب عن الحجّة الاُولى : وهو أنّ القول بصحّة الحكم على الكلّ بكلّ مايصحّ أن يحكم به على كلّ واحد يقتضى القول بإمكان دخول غير المتناهى في الوجود لإمكان دخول كلّ واحد منها في الوجود . وهذا مما يصرّحون بامتناعه . فإنّهم يقولون : مقدورات الله تعالى لاتتناهى ، ولا يمكن أن تدخل كلّها في الوجود بحيث لايبقى له مقدور يخرجه إلى الوجود .

وقوله :

☆(قالوا : ولم يزل غير المتناهى من الأحوال الّتى يذكرونها معدوماً إلّا شيئاً بعد شيء ، وغير المتناهى المعدوم قد يكون فيها أكثر وأقلّ . ولا يثلم ذلك كونها غير متناهية في العدم)☆ .

إشارة إلى الجواب عن الحجّة الثالثة وهو : أنّ غير المتناهى إذا كان معدوماً فقد يمكن إن يزيد وينقص بالاتّفاق كالحوادث المستقبلة الّتي تنقص كلّ يوم ، و كمعلومات الله تعالى الّتي هى زائدة على مقدوراته تعالى مع كونهما غير متناهيين عندهم . والحوادث الّتى كلامنا فيها ليست بموجودة جميعا في وقت من الأوقات . فإذن ازديادها لا يكون

قادحاً في كونها غيرمتناهية .

وقوله :

☆(وأمّا توقّف الواحدمنها[1] على أن يوجدقبله مالا نهاية له،أواحتياج شيء منها إلى أن ينقطع إليه مالا نهاية له فهوقول كاذب . فإنّ معنى قولنا توقّف كذا على كذا هو أنّ الشيئين وصفا معا بالعدم ، والثاني لم يكن يصحّ وجوده إلّا بعد وجود المعدوم الأوّل ، وكذلك الاحتياج . ثمّ لم يكن البتّة ولا في وقت من الأوقات يصحّ أن يقال إنّ الآخر كان متوقّفا على وجود مالا نهاية له أو محتاجاً إلى أن يقطع إليه مالانهاية له ؛ بل أيّ وقت فرضت وجدت بينه وبين كون الأخير أشياء متناهية . ففي جميع الأوقات هذه صفته لاسيّما والجميع عندكم وكلّ واحد واحدٌ . فإن عنيتم بهذا التوقّف أنّ هذا لم يوجد إلّا بعد وجود أشياء كلّ واحدٍ منها في وقت آخر لايمكن أن يحصى عددها وذلك محال . فهذا هو نفس المتنازع فيه أنّه ممكن أوغير ممكن . فكيف يكون مقدّمة في إبطال نفسه أبان بغير لفظها تغيّراً لايتغيّر به المعنى)☆

إشارة إلى الجواب عن الحجّة الثانية ؛ وهو أنّ معنى توقّف الحادث اليوميّ على

---

(١) قوله « وأما توقف الواحد منها» قدم على الجواب مقدمة : و هي أن ليس معنى توقف الحادث على حادث آخر أو احتياجه اليه أنهما موجودان معا و يتوقف وجود الثاني على وجود الاول اويحتاج اليه ؛ بل معناه التوقف والاحتياج في العدم اى انهما معدومان معا . لان الحادث الاخر لايوجد مع الحادث الاول ، والحادث الاخر لا يوجد الا بعد الحادث الاول ، ثم ان المتكلمين لما أثبتوا أول الاوقات وأول الحوادث فلعلهم فهموا من توقف الحادث على انقضاء مالا نهاية له:إنه يكون فيما مضى وقت لا يوجد فيه شيء من الحوادث ، ثم يبتدء الحوادث وينقضي مالا نهاية له منها، ثم يوجد هذا الحادث . فالشيخ استفسر وقال : قولكم : يلزم أن يكون وجود هذا الحادث موقوفا على انقضاء مالانهاية له حتى يصل النوبة اليه وهو محال . ان عنيتم به أن هذا الحادث يوجد بعد حوادث غير متناهية موجود كل منها في وقت . فلا نسلم انه محال ؛ بل هو عين صورة النزاع ، وان عنتم بهذلك المعنى وهو أن يكون وقت مالا يوجد فيه حادث اصلا ثم يوجد بعد ذلك الوقت حوادث لانهاية لها ثم بعدها يوجد هذا الحادث . فلا نسلم الملازمة. وانما يصدق لوكان فيما مضى وقت كذلك وهو اول المسئلة . على أن كل وقت فرض لايكون بينه وبين الحادث الاخر الاعدد متناه ففي جميع الاوقات كذلك اذلا فرق عندكم بين الجميع وكل واحد. واليه اشار بقوله : بل أي وقت فرضت. الى آخره .

انقضاء مالانهاية له أواحتياجه إلى ذلك إن كان هو أنـه قدكان فيما مضى وقتٌ مابعينه لم يوجد هذا الحادث فيه ولا شيء من الحوادث ، وكان وجود الحادث اليومي ّ في ذلك الوقت متوقّفا على انقضاء مالا نهاية له من الحوادث ، أو كان هذا الحادث محتاجاً في وجوده إلى انقضاء مالا نهاية له بعد ذلك الوقت إلى أن تنتهى النوبة إليه فهو قول كاذب . ومع ذلك مصادرة على المطلوب . لأنّ وجود مثل هذا الوقت هو مطلوبهم . والحقّ أنّ كلّ وقت يفرض فيما مضى فلايقع بينه و بين الحادث اليومي ّمن الحوادث إلا عدد متناه ، و إذا كان كلّ وقت و جميع الأوقات عندهم واحد ففي جميع [هذه]الأوقات هذا الحكم يكون حقّاً ، و إن كان معناه أنّ الحادث اليومي ّ لايوجد إلاّ بعد انقضاء ما لا نهاية له فهذا هو المتنازع فيه .

قوله .

☆(قالوا : فيجب من اعتبار مانبّهنا عليه أن يكون الصانع الواجب الوجود غير مختلف النسب إلى الأوقات والأشياء الكائنة عنه كوناً أوّليّا ، و ما يلزم ذلك الاعتبار لزوماً ذاتيّاً إلّا مايلزم من اختلافات يلزم منها فيتبعها التغيّر)☆

لمّافرغ من الاحتجاجات والجوابات ذكر ماهو الحاصل من مذهب الحكماء هيهنا وهو أنّ واجب الوجود لايختلف نسبته إلى الأوقات، وإلى معلولاته الأوليّة يعنى العقول الّتي لاواسطة بينها و بين المبدء الأوّل إذ لاواسطة غريبة بينهما « وما يلزم ذلك الاعتبار لزوماً ذاتيّا» يعنى

و قول الشارح : و كان وجود الحادث اليومي في ذلك الوقت متوقفا على انقضاء مالا نهاية له . يشتمل على التناقض لانه فرض ذلك الوقت بحيث لا يوجد فيه شيء من الحوادث فكيف يفرض فيه وجود الحوادث اليومي . اللهم الاأن يراد بذلك الوقت اليومي أى وجود الحادث اليومي في اليوم يتوقف على انقضاء مالانهاية له ؛ لكنه خلاف الظاهر ؛ بل هو عين الشق الثاني من استفساره .

والعبارة المنقحة هيهنا أن يقال: ان عنيتم بقولكم : لو كان قبل كل حادث حادث الى غير النهاية يكون وجود هذا الحادث متوقفا على انقضاء مالا نهاية له . أن وجود هذا الحادث يتوقف على انقضاء مالا نهاية له في أوقات متناهية حتى يكون من الاوقات مالايوجد فيه حادث . فلا نسلم الملازمة . و ان أردتم توقف الحادث على انقضاء ما لا نهاية له في أوقات غير متناهية . فالملازمة مسلمة ، و بطلان التالي ممنوع . م

النفوس الفلكيّة والأجرام الكلّية فإنّها تصدر عن العقول بحسب ذواتها بلا توسّط شيء آخر «إلّا مايلزم من اختلافات يلزم منها» يعني الحركة السرمدية اللازمة من اختلاف أوضاع تلك الأجرام «فيتبعها التغيّر» يعنى الحوادث اليوميّة .

قوله :

☆(فهذه هى المذاهب وإليك الاختيار بعقلك دون هواك بعدأن يجعل واجب الوجود واحداً)☆

مراده أنّ التنازع في القدم و الحدوث سهل [١] بالقياس إلى التنازع في وحدة واجب الوجود و كثرته فإنّ ذلك ممّا لايرخص التساهل فيه . و ليس مراده إنّ لمسئلة الحدوث والقدم تعلّقاً بمسئلة التوحيد .

(النمط السادس)
(فى الغايات ومباديها(٢) [و] فى الترتيب)

قال الفاضل الشارح : غاية الشيء ما إليه يتحرّك ومتى وصل إليها وقف .

والصواب أنّ ذلك هو غاية الحركة فقط ، أمّا الغاية المطلقة : فهي أعمّ من ذلك وهي ما لأجله يصدر المعلول عن علّته الفاعليّة .

ثمّ قال : وهذا النمط يشتمل على ثلاثة مقاصد : أحدها: بيان أنّ كلّ فاعل بالقصد والإرادة فهو مستكمل بفعله ، وثانيها: إثبات العقول ، وثالثها: بيان ترتيب الوجود . وإنّما

(١) قوله « مراده ان التنازع فى القدم و الحدوث سهل » جواب سؤال الامام . و هو ان مسئلة الوحدة اجنبية عن مسئلة القدم والحدوث . لاتعلق بينهما. فان قدم الممكنات لايستلزم وحدة مبدئها ولاكثرته ، وكذا حدوثها. فلا إثر للقدم و الحدوث فى مسئلة الوحدة فتعلقهما بمسئلة الوحدة فى قوله : بعد ان يجعل واجب الوجود واحدا . خال عن التحصيل .

اجاب بان المراد التصلب فى مسئلة التوحيد بالقياس الى مسئلة القدم . و قد اشار الامام الى هذا الجواب . و الله اعلم بالصواب . م

(٢) قوله « النمط السادس فى الغايات و مباديها » لما ترجم هذا النمط بثلاثة امور : الغايات و مباديها ، و الترتيب . فالانسب ما ذكره الشارح . فان الشيخ فى هذا النمط نفى اولا غايات افعال المبادىء العالية ، ثم اثبت غايات حركات الا فلاك وهى تشبهها بالعقول . و كل ذلك كلام

قدّم الأوّل لأنّه تمام لما قبله يعني مسئلة القدم ، وأساس لما بعده . بيان الأوّل: هو أنّ الباري ، إن لم يكن مستكملا بغيره لم يكن فاعلا بالقصد و الإرادة . وحينئذ كان موجبا وذلك يؤكّد القول بالقدم ، وأيضاً عذر القائلين بالحدوث الّذي عليه تعويلهم هو قولهم : إنّ الباري تعالى أراد في الأزل خلق العالم في وقت بعينه . وبإبطال أنّه يفعل بالإرادة يندفع هذا العذر : وبيان الثاني : هو أنّ كون حركات الأفلاك شوقيّة تشبيهيّة الّذي به يستدلّ على وجود العقول إنّما يثبت بعد ثبوت أنّ حركاتها ليست للعناية بالسافلات . وذلك إنّما يثبت بأنّ يقال : لوكانت حرتها لأجل السافلات كانت هي مستكملة بها . و العالي لايكون مستكملا بالسافل .

وأقول : إنّه لمّا أثبت للوجود مبدء أوّل في النمط الرابع كان من الواجب أن يبيّن كيفيّة مبدئيّته . فذكر ذلك في النمط الّذي يتلوه المشتمل على الصنع و الإبداع . ولمّا ذكر الأفعال كان من الواجب أن يشير إلى غاياتها فبدء بالإشارة إلى أحكامها الكلّيّة و هي أنّ أيّ الفاعلين لايكون لأفعاله غاية ، وأيّهم يكون لأفعاله غاية . ثمّ أشار إلى غايات أفعال الصنف الثاني . فدلّ ذلك على وجود موجودات مترتّبه هي مبادىء لغايات تلك الأفعال ، بل لوجود هذا الصنف من الفاعلين وساقه ذلك إلى النظر التامّ في إثبات تلك

في الغايات ، ثم اثبت مبادىء الغايات و هي العقول . و لما كان بيان الغايات مفضيا إلى إثبات العقول قدمها ، ثم أخذ في الدلائل الاخر على وجودها ، ثم شرع في ترتيب الموجودات . فقد رتب المباحث في النمط على ماعنون به . هذا خلاصة ما ذكره الشارح .

و قول الامام : أول المقصد في هذا النمط أن كل فاعل بالقصد والا رادة فهو مستكمل بفعله . منظور فيه . لان المقصد ليس هذه المسئلة . لما بين في النمط السابق من ذهابهم إلى أنه تعالى مختار فلا بد من القول بارادته فلو كان كل فاعل بالقصد و الا رادة مستكملا بفعله لزم أن يكون الباري تعالى مستكملا بفعله . و انه محال ؛ بل المقصد أن كل فاعل لغاية مستكمل بفعله و اللازم منه هو أن لايكون الباري فاعلا لغاية لانه لايكون فاعلا بالقصد و الا رادة حتى يكون موجبا . فقد بطل الوجه الاول . و اما التوجيه الثاني فهو أنهم لما استدلوا على القدم بان الفاعل اذا استجمع جميع جهات الفاعلية وجب أن يكون فاعلا في الازل . كان عذر القائلين بالحدوث أنه فاعل بالقصد و الارادة . فيجوز أن يتعلق ارادته بخلق العالم في وقته فبابطال ذلك يندفع هذا العذر . و فيه نظر . لانهم يجعلون للباري ارادة متجددة . واما الا رادة الازلية فمنهم قائلون بها كما مر آنفا . م

الموجودات ، ثمّ في ترتيب الوجود النازل من المبدء الأوّل إلى المرتبة الأخيرة . ولذلك وسم النمط بالغايات ومباديها وفي الترتيب .

☆(تنبيهٌ)☆

☆(أتعرف ما الغني؟ الغنيّ التامّ هو الّذي يكون غير متعلّق بشيء خارج عنه في أُمور ثلاثة:في ذاته ، وفي هيئات متمكّنة من ذاته ، و في هيئة كماليّة إضافيّه لذاته . فمن احتاج إلى شيء آخر خارج عنه حتّى يتمّ له ذاته ، أوحال متمكّنة من ذاته مثل شكل أوحسن أو غير ذلك ، أو حال لها إضافةٌ ما كعلم أو عالميّة أوقدرة أو قادريّة فهو فقيرمحتاج إلى كسب)☆

هذا التعريف لمعنى الغنيّ . والمقصود أنّ مراعاة معناه المحمول على المبدء الأوّل يقتضى أن لايكون لفعله غاية مباينة لذاته .

واعلم أنّ صفات الشيء تنقسم إلى ما هو له في نفسه ، و إلى ماهو له بسبب وجود غيره . والأوّل ينقسم إلىما ليس من شأنه أن يعرض له نسبة إلى غيره ، وإلى مامن شأنه ذلك . وهذه ثلاثة أصناف : الأوّل : هو الهيئات المتمكّنة من ذات الشيء ، و الثاني : هو الهيئات الكماليّة الإضافيّة له . وهي كمالات للشيء في نفسه هي مبادىء إضافاتله إلى غيره ، والثالث : هو الإضافات المحضة .

والشيخ ذكر : أنّ الغنيّ التامّ هو الّذي لايتعلّق بغيره في ثلاثة أشياء : ذاته ، و الهيئات المتمكّنة من ذاته ، والهيئات الكماليّة الإضافيّة له . ولم يذكر الإضافات المحضة لأنّها متعلّقة الوجود بغيرها . ثم لمّا ذكر : أنّ الغنى هو الّذي لايتعلّق في هذه الأشياء بغيره ذكر أنّ مايتعلّق في شيء من هذه الأشياء بغيره فهو ليس بغنيّ؛ بلفقير محتاج إلى كسب . وهذا الكلام كعكس نقيض للأوّل لوكان الأوّل قضيّة [(١)]

---

(١) قوله « و هذا الكلام كعكس نقيض للاول لوكان الاول قضية »وانما قال : لوكان قضية . لانه تعريف الغنى . و تعريف الشيء ليس تصديقاً له ؛ بل تصويره وتعيين مفهومه . فلا يكون القول المركب من المعرف والمعرف تصديقا . وانما قال :كعكس نقيضه . لان هذا الكلام اشارة الى قول الشيخ « فمن احتاج الى شيء آخر فهو فقير» و موضوعه ليس بنقيض لمحمول الاول لوكان قضية . و هو : قوله : غير متعلق بشيء آخر خارج عنه و ان تقارنا فى المعنى ، و محموله ليس بنقيض موضوع للاول . و هو : الغنى . و ان كان فى قوته . وكلام الشيخ انما اعتبر فى الغنى الاستغناء

قال الفاضل الشارح : قوله فمن افتقر في شيء من هذه الأمور إلى الغير فهو فقير محتاج إلى كسب . كلام خارج عن قانون الخطابه فإنه لا معنى للفقير إلّا افتقاره في أحد هذه الأمور إلى الغير . وحينئذ يصير معنى الكلام أنه لو افتقر في شيء من الثلاثة إلى الغير لافتقر فيها إلى الغير . و معلوم أن ذلك ممّا لا فائدة فيه . وإن كان يريد بالفقير شيئاً آخر فلا بدّ من إفادة تصوّره .

وأقول : كلام هذا الفاضل يقتضى أن يكون كلّ قضيّة موضوعها ومحمولها شيء واحد فهي خارجة عن قانون الخطابة . وليس كذلك فانّ الحدّ يحمل على المحدود لكى يصير مفهومه قريبا من فهم الجمهور ، ويجعل ذلك مقدّمة خطابيّة . على أنّ قولنا : الفقير في شيء ما فقير . ليس بمتكرّر لأنّ الموضوع هو الفقير المقيّد و المحمول هو الفقير المطلق . وذلك يجرى مجرى قولنا : الموجود في شيء موجود .

وأيضاً هذا الفاضل قد صدّر شرحه لهذا الفصل بأن قال : المقصود من هذا الفصل ذكر ماهيّة الغنى وهو الّذي لايفتقر إلى الغير لا في ذاته ولا في شيء من صفاته الحقيقيّة . و ذلك يقتضي أن يكون قوله « الغنىّ هو الّذي لا يفتقر إلى الغير في هذه الأمور » شبيهًا بقضيّة مشتملة على موضوع ومحمول بمعنى واحد لأنّ الحدّ و المحدود شيء واحد . وإذا كان كذلك فلا محالة يكون ما يقابل الحدّ وما يقابل المحدود بإزائهما أيضا شيئاً واحداً ، ويكون كلامه هذا جاريا مجرى قول من يقول : الإنسان هو الحيوان الناطق وما ليس

فى الامور الثلاثه . فانه لوا فتقر فى شيء منها يلزم ان يكون فقيراً . فلا يكون غنيا . وقد فرضناه كذلك . هذا خلف .

قال الامام : لما فسر الغنى بأنه الذى لايفتقر فى أحد الامور الثلاثه كان الفقير مقابله . و هو المفتقر فى احدها . فيرجع الكلام الى انه لوا فتقر فى احدها لافتقر فى احدها . ولا فايدة فيه .

واجاب الشارح بطريقين :

اما الاول : لانسلم ان معنى الفقير هو المفتقر فى احدها ؛ بل الفقير اعم منه لتحقق الفقير فى الاضافات المحضة ، و فى المال ، و غيرها . وحمل الاعم على الاخص مفيد . و ان سلمنا ان معنى الفقير ذلك لانسلم ان حمله على المفتقر فى احدها خارج عن قانون الخطابة . فان الحديحمل على المحدود و يكون ذلك مقدمة خطابية يذكر تقريبالمعنى المحدود الى فهم الجمهور .

ويعلم من هذا التوجيه ان تقديم الشارح هذا المنع على المنع الاول ليس على الترتيب الطبيعي . على ان فيهما نظر :

بالحيوان الناطق فليس بإنسان . فلا أدرى لم صار الأوّل تعريفا مقبولا ، و الثاني : قولا مستنكرا غير مقبول مع كونهما في الحكم واحداً ، بلي لو قال : إنّ الشيخ قد قال في الاول إنّ الغنيّ هو الّذى لايتعلّق بغيره وقال بعده فمن احتاج إلى غيره فهو فقير . وكان من الواجب أن يقول : ومن تعلّق بغيره ، فهو فقير . لكان سؤالا لفظيّاً .

وكان الجواب أنّه لمّا كان في الأوّل قاصداً للتعريف لم يورد الاحتياج لئلاّ يكون تعريف الغنيّ به تعريفا بما يقابله ؛ بل أورد التعلّق الّذي قام مقامه في إفادة معناه . ولمّا لم يكن في الثاني قاصدا للتعريف أورد الاحتياج ليعلم أنّه استعملهما بمعنيين متغايرين [متقاربين خ] .

☆(تنبيهٌ)☆

☆(أعلم أنّ الشيء الّذي إنّما يحسن به(١) أن يكون عنه شيء آخر ويكون ذلك أولى وأليق به من أن لايكون فإنّه إذا لم يكن عنه ذلك لم يكن ماهو أولى وأحسن به مطلقا ، وأيضا لم يكن ما هو أولى وأحسن به مضافا . فهو مسلوب كمالٍ ما يفتقر فيه إلى كسب)☆

اما فى الاول فلان الفقير جعله الشيخ مقابلا للغنى . فلا يجوز ان يكون اعم من مقابله ، و الالجاز ان يصدق على الغنى فلا يلزم الخلف .

و اما فى الثانى فلان الامام ما قال : انه خارج من قانون الخطابة ؛ بل انه قال : جاز على قانون الخطابة فانه قدتتكرر المعنى الواحد فى الخطابة والمحاورة ايضاحاً وتفهيما للعامة ، لكن المقام برهانى يجب ان لايستعمل فيه الخطابة . وفيما نقله تغييرلعله وقع فى اختلاف النسخ .

الطريق الثانى : ان الامام صدر هذا الفصل بانه فى تفسير الغنى وهو الذى لايفتقر الى الغير فى ذاته ولا فى شيء من صفاته الحقيقية . ولا شك انه فى قوة قضية قايلة بان المحدود هو الحد . و هو فى قوة قضية قايلة بان مقابل الحد مقابل المحدود . فلو لم يكن فى هذه القضية فايدة لم يكن فى تعريف الغنى أيضا فايدة .

و نقول أيضا : سلمنا أن الفقير هو المفتقر الى الغير فى شيء من الاشياء الثلاثة ، و أنه لا فايدة فى حمل هذا المعنى على المفتقر الى الغير فى شيء منها ؛ لكن لا يلزم من ذلك ان لايكون فى حمل الفقير عليه فايدة . فان السامع ربمالم تيصور الفقير بكنه معناه بل بوجه مافحمله عليه يفيد و يقرب معناه الى فهمه . م

(١) قوله « اعلم ان الشيء الذى انما يحسن به » المقصود من هذا الفصل ان الفاعل لغرض مستكمل به . وذلك لان من يفعل لغرض يكون ذلك الفعل أحسن به واولى له ، ويكون ذلك الفعل

إنّ قوماً من المتكلّمين يعلّلون أفعال الباري تعالى بالحسن والأولويّة : فيقولون : إنّ ايصال النفع إلى الغير حسن في نفسه ، وفعله أولى من تركه . فلأجل ذلك خلق الله تعالى الخلق . و الشيخ أراد أن ينبّه على أنّ هذا الحكم في حقّ الله تعالى مقتضي لإسناد نقصان إليه .

وتقريره : أنّ الشيء الّذي يحسن به أن يفعل فعلا ، ويكون أن يفعل أحسن به من أن لايفعل فإنّه إن فعل كان ماهو أحسن به في نفسه حاصلا ، و كان ماهو أحسن به من شيء آخر أيضا حاصلا وهما صفتان له : إحديهما مطلقة و الاُخرى كماليّة إضافيّة إلى آخر ، وإن لم يفعل لم يكن ماهو أحسن به حاصلا ولا ما هو أحسن به من شيء آخر . و يظهر من ذلك أنّ هاتين الصفتين قد يستفيدهما ذلك الشيء من فعله و فعله غيره . فإذن هو في ذاته مسلوب كمال مفتقر إلى غيره في كسب الكمال .

☆(تنبيهٌ)☆

☆(فما أقبح ما يقال : من أنّ الاُمور العالية[1] تحاول أن يفعل شيئاً لما تحتها لانّ ذلك أحسن بها ، و لتكون فعّالة للجميل . فإنّ ذلك من المحاسن و الاُمور اللائقة بالأشياء الشريفة . وأنّ الأوّل الحقّ يفعل شيئاً لأجل شيء و أنّ لفعله لميّة)☆

هذا تصريح بالمقصود الّذي أومأنا إليه في الفصل المتقدّم . و هو كنتيجة لما قبله . ومراده واضح . وقد جعل الحكم عامّاً متناولاً لجميع العلل العالية الّتي هي تامّة إمّا

لاشتماله على ذلك الفرض أحسن و أولى من الترك ، و اذا لم يفعل لم يحصل ماهو الاحسن به ولا ماهوالاحسن من غيره . فهو مسلوب كمال .

فان قيل : انما يلزم ذلك لوكان الفرض عايداً الى نفسه أما اذا كان عايداً الى غيره فلا .

اجيب : بانه اذا فعل لغرض عايد الى غيره لم يفعل الا اذا كان ذلك الفعل النافع للغير أحسن وأولى به من الترك ، و الالم يكن عرضا له . فيعود الا لزام .

فان قيل : يفعل لالغرض عايد الى نفسهو الى غيره ؛ بل لان الفعل أحسن فى نفسه .

اجيب بان الفعل الحسن فى نفسه لايختار لاجل انه حسن فى نفسه الا لانه احسن من الترك بالنسبة اليه ، و انه يمدح عليه . وهذا حاصل الفصول الثلاثه . م

(١) قوله « فما اقبح مايقال من انالامور العالية » المبدء العالى تام : اما لذاته و هو البارى

بذواتها ، أو بعللها مع إبداعها . وإنّما سلب الغاية عن فعل الحقّ الأوّل جلّ جلاله مطلقا لأنّ الفاعل الّذي يفعل لغاية فهو غير تامّ لوجهين : أحدهما : من حيث يقصد وجود تلك الغاية فإنّ ذلك يقتضى كونه مستكملا بذلك الوجود . والثاني : من حيث يتمّ فاعليّة بماهيّة تلك الغاية . فإنّ ذلك يقتضى كونه من حيث ذاته ناقصا في فاعليّته . والحقّ الأوّل لمّا كان تامّاً بذاته ، واحداً لا كثرة فيه ، ولا شيء قبله ولا معه . فإذن لا غاية لفعله ؛ بل هو بذاته فاعل وغاية للوجود كلّه .

☆(تذنيبٌ)☆

☆(أتعرف ما الملك الحقّ ؟ الملك الحقّ هو الغنيّ الحقّ مطلقاً . ولا يستغنى عنه شيء في شيء ، وله ذات كلّ شيء لأنّ كلّ شيء منه ، أو ممّا منه ذاته . فكلّ شيء غيره فهو له مملوك . وليس له إلى شيء فقر)☆

سياق الكلام يقتضى أن يوسم هذا الفصل بالتنبيه ، و الّذي قبله بالتذنيب ، ولا شكّ في أنّ التقديم و التأخير سهو وقع من الناسخين .

وهذا الفصل مشتمل على تعريف معنى الملك . وقد اعتبر فيه ثلاثة أشياء : أحدها : كونه غنيّاً مطلقاً . وهو سلبيّ ، والثانى افتقار كلّ شيء في كلّ شيء إليه . وهو إضافيّ .

تعالى ، و اما لعلة وهو ساير المبادىء العالية . ولماثبت أن الفاعل لغرض مستكمل بفعله . فالمبدء العالى لايفعل لغرض فى السافل و الا استكمل العالى بالسافل و هو محال . و اما المبدء الحق فلا غاية لفعله أصلا بل هوغاية لجميع الاشياء كما انه مبدء لجميع الاشتاء لان الصادر عنه اماان يكون صدوره لغيره ، او يكون صدوره لذاته . والاول باطل والا لزم الاستكمال بالغير . نتعين أن يكون صدوره لذاته . فيكون هو ماله الشىء . ولا معنى للغاية الا هذا . و ايضا لما كان فاعلا بذاته تام فى الفاعلية لم يكن فاعليته الا من ذاته . و العلة الغائية هى التى منها فاعلية الفاعل . فهو اذ قد يكفى فى الفاعلية يكون غاية بالضرورة . فكما ان منه الاشياء كذلك لاجله الاشياء . واما المبدء العالى فهو و ان لم يكن له غاية فى السافل الا ان المبدء الاول لماكان غاية لوجوده فهو لا محالة يكون غاية لفعله . فهو مسلوب الغاية بالنظر الى ماتحته لا بالنظر الى ما فوقه . و اما المبدء الحق فهو مسلوب الغاية مطلقا . و الى جميع ذلك اشار بقوله : وانما سلب الغاية عن فعل الحق الاول مطلقا . وانما قال : هو كنتيجة لما قبله . لانه ليس هناك قياس هذا الحكم العام نتيجته ، بل هو لازم من لوازم القاعدة المذكورة ، وفرع من فروعها . ولهذا قال : وسم هذا الفصل بالتذنيب انسب . م

والثالث : كون كلّ شيء له وهو أيضاً إضافيّ . و علّل ذلك بكون كلّ شيء منه [1] فإنّه لمّا كان كونه غاية للأشياء هو كونه فاعلالها بعينه صحّ تعليل كون الأشياء له بكون الأشياء منه .

☆(تنبيهٌ)☆

☆(أتعرف ماالجود ؟ الجود هو إفادة ماينبغي لالعوض . فلعلّ من يهب السكّين لمن لاينبغي له ليس بجواد ، و لعلّ من يهب ليستعيض معامل فليس بجواد . و ليس العوض كلّه عيناً ؛ بل وغيره حتّى الثناء والمدح ، والتخلّص من المذمّة ، والتوصّل إلى أن يكون على الأحسن ، أوعلى ماينبغي . فمن جاد ليشرف ، أو ليحمد ، أو ليحسن به ما يفعل فهو مستعيض غير جواد . فالجواد الحقّ هو الّذي يفيض منه الفوائد لالشوق منه وطلب قصديّ لشيء يعود إليه . وأعلم أنّ الّذي يفعل شيئاً لولم يفعله قبح به أولم يحسن منه فهو بما يفيده من فعله متخلّص)☆

يريد تعريف معنى الجود . وقد اعتبر فيه ثلاثة أشياء : أحدها : معنى الإفادة . والثاني : أن يكون مايفيده المفيد شيئاً ينبغي للمستفيد أن يكون مبتغى مرغوباً فيه مؤثراً بالقياس إليه . والثالث : أن لايكون لعوض . وباقي الكلام بيان للعوض وهو ظاهر .

قال الفاضل الشارح : لفظة ينبغي مجملة يرادبها تارةً الحسن العقليّ [2] كما يقال : العلم ممّا ينبغي ، وتارة الإذن الشرعيّ كما يقال : النكاح ممّا ينبغي . و الحكماء

---

(١) قوله « و علل ذلك بكون كل شيء منه » أي علل كون كل شيء له بكون كل شيء منه . لماثبت انه الفاعل و الغاية معا فلماكان الفاعل نفس الغاية وهو فاعل لكل شيء يكون غاية لكل شيء لكن إنمايثبت أن الفاعل نفس الغاية لوثبت أن الفاعل لغرض مستكمل به كما ذكرنا فيصح أن يكون الفصل معنوناً بالتذنيب .

لا يقال : لماكان الفاعل نفس الغاية فتعليل كونه غاية بكونه فاعلا تعليل للشيء بنفسه .

لا نانقول : الاتحاد في الوجود ، و التعليل بحسب التغاير في العقل . فلا محذور . م

(٢) قوله « لفظه ينبغي مجملة يراد بها تارة الحسن العقلي » أقول : الاجمال إنما يثبت لوكان لفظة ينبغي موضوعة للحسن العقلي . والاذن الشرعي . و هو ممنوع . غاية ما في الباب انه تستعمل هذه اللفظة في الحسن العقلي والمأذون الشرعي ؛ لكن لا يراد بها الحسن العقلي و الاذن الشرعي ؛ بل مفهوم مها اللغوي وهو كونه مطلوباً مؤثرا . فاذا قيل : العلم مما ينبغي . لم يرد به ان العلم

لايقولون بالحسن العقلي ، ولا يليق بهم التفسير الثاني . ولا معنى لها سوى هذين .

وأقول : هذا الكلام يقتضي كون جميع العرب المستعملين لهذه اللفظة في الجاهليّة إمّا معتزلة يقولون بالحسن العقلي ، وإمّا فقهاء يفتون بالإذن الشرعي . على أنّ الفقهاء والمعتزلة ليسوا بانفرادهم بمستعملي هذا اللفظ . غاية ما في الباب أنّهم استعملوها على سبيل النقل الاصطلاحيّ بإزاء هذين المعنيين لكن ذلك ممّا يدلّ على كونها في أصل اللغة دالّة على معنى آخر منقول عنه . و كيف لا و علماء اللغة جميعاً ذكروا أنّها من أفعال المطاوعة . يقال : بغيته : أي طلبته . فانبغى ، كما يقال : كسرته فانكسر . وهو قريب ممّا فسّرناه .

و اعلم أنّ القدح في امثال هذا الكلام الّذى يستحسنه الخواصّ والعوامّ ، وجرى مجرى النكت بمثل ماذكره هذا الفاضل لايليق بأمثاله لأنّه يدلّ على صدوره عن عصبيّة أوحسد أوقلّة انصاف . حاشاه عن ذلك .

ثمّ إنّه قال : القصد إلى ايصال الفائدة إلى الغير لو لم يكن معتبراً في الجواد لوجب أن يقال : للحجر الّذي سقط من سقف ووقع على رأس عدوّ إنسانٍ ما فمات ذلك العدوّ : إنّه جواد مطلق لحصول ماينبغي منه لالعوض .

والجواب : أنّ الجواد إنّما يكون من يصدر عنه الجود بالذات لابالعرض . وهيهنا حصول ماينبغى لم يصدر من الحجر بالذات لأنّ الحاصل منه بالذات هوحركته الطبيعيّة وهي استفادة كمال منه لنفسه لا ايصال كمال لغيره . وإنّما وقع على رأس إنسان اتّفاقاً . و الاتّفاقيّ يكون بالعرض . ثمّ إنّ الوقوع على الرأس لا يقتضي الموت بالذات ؛ بل

حسن عقلا ؛ بل المراد به أنه مطلوب الحصول مما يؤثر ؛ وإن كان حسنا عقلا ، و كذلك قوله : النكاح مما ينبغي . لايراد به أنه مأذون شرعاً ؛ وإن كان ماذونا شرعا . ثم انا لا نسلم أن الحكماء لا يقولون بالحسن العقلى . فان الحسن العقلى مقول على معان : كون الشيء صفة كمال ، و ملايما للطبع ، ومقتضيا للمدح . والحكماء قايلون بهذه المعانى كلها : أما بالاولين فظاهر ، و أما بالمعنى الثالث فلان فضايل الاخلاق عندهم مقتضية للمدح ، و رذايلها مقتضية للذم . و الشارح سيصرح بهذا حيث يفسر الحسن و القبح فيهذه الفصول بالعقليين . و كأنه أغمض عن هذا المنع هيهنا تعويلا على ما سيصرح به ، ومنع انحصار معنى ينبغى فيما ذكره من المعنين . وهو ظاهر . م

يقتضي اختلال أوضاع الأعضاء ، وللموت سبب آخر يقتضيه بالذات عند اختلال الأعضاء .
ثمّ إنّ المقتضي لموت إنسان لايكون مقتضياً لموت عدوّ إنسان آخر بالذات ؛ بل بالعرض .
ثمّ إنّ المقتضي لموت عدوّ إنسان لايكون مقتضياً لوصول فائدة إلى ذلك الإنسان بالذات؛
بل بالعرض . فهذا حال مثاله الّذي أورده . و كذلك القول في الدواء المصحّح (١) أو المزيل للمرض
فإنّه يصحّح و يزيل المرض بالعرض . وإنّما يفعل بالذات كيفيّة مضادّة للكيفيّة الغير
الملائمة . و هكذا حال سائر الفاعلات الطبيعيّة فإنّها لا تفيد غيرها بأفعالها شيئاً إلّا
بالعرض .

---

(١) قوله « كذلك القول في الدواء المصحح » هذا جواب سؤال آخر : هو أن يقال : الدواء المصحح للبدن أو المزيل للمرض يفيد صحة البدن أو إزالة المرض . و لا شك ان صحة البدن و إزالة المرض مما ينبغي فهو إفادة ما ينبغي بلاعوض . فيلزم أن يكون الدواء جواداً .

فأجاب بان الدواء لايفيد بالذات الا كيفية في البدن ملايمة له أو مضادة للمرض ، ثم أنها توجب الصحة أو إزالة المرض . فهو لايفيد بالذات الصحة أو ازالة المرض . و هكذا حال ساير الفاعلات الطبيعية فان كل فاعل طبيعي يفعل شيئاً ، و ذلك الفعل كمال له بالذات ، و اما أنه كمال لغيره فهو بالعرض .

وفيه نظر : لانا نقول هب أن افادة الدواء بالقياس الى الصحة و ازالة المرض ليست افادة أولية الا أنه يفيد بالذات تلك الكيفيات الملايمة للطبيعة أو المضادة للمرض . و هي أمر مؤثر مرغوب فيه يوجب أن يكون جواداً بالنسبة الى تلك الكيفية الحادثة في البدن .

و توضيحه أن الدواء الحار اذا ورد على البدن المبرود المزاج أحدث فيه كيفية الحرارة و هي مما ينبغي لذلك البدن قطعا ، و كذلك المفرح إذا ورد على القلب الضعيف اقتضى بالذات تقوية له وهي مماينبغي للقلب الضعيف بناء على أن المراد بالذات ان كان بلا واسطة يلزم أن لا يكون المبدء الاول بالقياس الى معلول معلوله جواداً لا بالقياس الى شيء واحد فقط : لان غيره انما هو منه بواسطة ، و ان كان المراد أنه يفيده بالحقيقة لا بالعرض سواء كان بلا واسطة أو بواسطة فاختلال الاعضاء يمكن أن يوجب الموت بالحقيقة لانه يوجب انطفاء الحرارة الغريزية بحسب تحليل الرطوبات . و انطفاء الحرارة الغريزية يوجب الموت .

و الجواب عن جميع النقوض : بان القصد معتبر في معنى الجود ، و الشيخ يعتبر في تعريف الجواد الحق . حيث قال : وطلب قصدي لشيء يعود اليه . لم ينف القصد مطلقا بل مقيدا بالغرض . فدل بحسب المفهوم على اثباته مطلقا . و لولا القصد في الاضافات الالهية لم يكن له قدرة أصلا . و هو مناف لما سبق . و ان فرضنا أنه لم يعتبر القصد في معنى الجواد فلا أقل من اعتبار الشعور بما يفيد . و حينئذ يندفع جميع النقوض . م

فان قيل: فلم لم يقيّد الشيخ تعريف الجود بأنّه ما يكون بالذات.

أُجيب عنه بأنه لو عرّف الجواد لاحتاج إلى ذكر هذا القيد؛ لكنّه لمّا عرّف الجود لم يحتج إليه كما أنه من عرّف البارد بأنه شيء يصدر عنه كيفيّة كذا و كذا احتاج إلى أن يقول: بالذات. أمّا إذا عرّف البرودة بأنّها كيفيّة كذا و كذا لم يحتج إلى أن يقول: بالذات.

ونعود إلى المقصود، ونقول: فإذن قد ظهر أنّ كلّ فاعل يفعل بالطبع من غير إرادة، أو بإرادة فهو مستكمل إمّا بنفس فعله، أو بما يستعيضه (١). فالجواد هو كلّ فاعل يكون أعلى مرتبة من هذه المراتب.

قال الفاضل الشارح: وقول الشيخ «وأعلم أنّ الّذي يفعل شيئاً لو لم يفعله قبح به» إلى آخره. إعادة للكلام الّذي ذكره في الفصل الثاني من هذا النمط.

أقول: هما قضيّتان: اشتركتا في الموضوع فقط (٢) وهو الفاعل الّذي لو لم يفعل شيئاً لقبح ذلك به، وتباينتا في المحمول، فإنّه حكم عليه هناك: بأنّه مسلوب كمال،

---

(١) قوله «فاذن قد ظهر أن كل فاعل يفعل بالطبع من غير ارادة أو بارادة فهومستكمل اما بنفس فعله أو بما يستعيضه» وذلك لان الفعل اما لطلب الكمال، أو لدفع النقص: فان كان لطلب الكمال فهو مستكمل بفعله. و اليه أشار فى الفصل المتقدم: بان الشيء اذا أحسن به أن يكون صفة عنه غيره فلو لم يكن عنده لم يحصل له الاحسن به فهو فى حد ذاته مسلوب كمال، و ان كان لدفع نقص فهو مستعيض بفعله لانه يستفيد فى مقابلة فعله التخلص من النقص. و اليه أشار فى هذا الفصل بقوله: ان الشيء الذى فعل شيئاً لو لم يفعله لقبح به أو لم يحسن منه فهومتخلص من الذم. أى مستعيض. على ما فسر به. و هذا البحث اشارة الى الفرق بين الكلامين.

واعلم أن ظاهر هذا الكلام ان الفاعل بالا رادة مستكمل. وقد ذكر مثل هذا فى مواضع اخر: منها حيث فسر الغاية قال: اذ لايجوز صدورها عنه بقصد وارادة، وقال بعد ذلك: ليس المقصود من هذه الفصول ان كل فاعل بالارادة مستكمل بل هو مقدمة فى اثبات المطلوب. ومن البين ان جميع ذلك بنا فى ما سبق من ان الله تعالى فاعل بالا ختيار. ولعل المراد هيهنا انه ليس فاعلا بالارادة لغرض. وهو لايوجب ان لايكون فاعلا بالارادة لا لغرض.

(٢) قوله «هما قضيتان اشتركتا فى الموضوع» القضية المذكورة فى الفصل الثانى قوله: فهو مسلوب كمال. والضمير فيها راجع الى الذى يفعل شيئاً لولم يفعله لم يكن عنه ماهو أحسن به. و الموضوع فى القضية المذكورة فى هذا الفصل هو الذى يفعل شيئاً لو لم يفعله لقبح به أو لم يحسن

وهيهنا : بأنّه متخلّص أى مستعيض ما . فظهر أنّ هذا ليس بإعادة لذلك كما ظنّه هذا الفاضل .

☆(إشارة)☆

☆(و العالى لا يكون طالباً أمراً لأجل السافل حتّى يكون ذلك جارياً منه مجرى الغرض . فانّ ماهو غرض لقد يتميّز عند الاختيار من نقيضه ويكون عند المختار أنّه أولى وأوجب حتّى أنّه لو صحّ أن يقال فيه : إنّه أولى في نفسه وأحسن ثمّ لم تكن عند الفاعل أنّ طلبه وإرادته أولى به وأحسن لم يكن غرضا . فإذن الجواد والملك الحقّ لاغرض له ، والعالى لاغرض له في السافل)☆

الغرض هو غاية فعل فاعل يوصف بالاختيار . فهو أخصّ من الغاية . و القائلون بأنّ البارى تعالى إنّما يفعل لغرض ذهبوا إلى أنّه إنّما يفعله لغرض يعود إلى غيره لا إلى ذاته . وذلك لاينافي كونه غنيّاً وجواداً . فأشار الشيخ إلى أن من يفعل لغرض فلابدّ من أن يكون ذلك الفعل أحسن به من تركه . لأنّ الفعل الحسن في نفسه إن لم يكن أحسن بالفاعل لم يمكن أن يصير غرضاً له ، ثمّ أنتج من ذلك أنّ الملك الحقّ لا غرض له مطلقا ، وأنّ العالى لا غرض له لا مطلقا بل بالقياس إلى السافل لأنّه ربّما يكون له غرض بالقياس إلى ما هو أعلى منه كالنفوس الفلكيّة الّتى لم تبدع كاملة . فهى مستفيدة الكمال ممّا فوقها .

☆(تنبيه)☆

وفي نسخة تتميم .

☆(كلّ دائم حركة بإرادة فهو متوقّع أحد الأغراض المذكورة الراجعة إليه

منه . فقد اعتبر فى موضوع القضية الاولى ترك الحسن ، وفى موضوع القضية الثانية احدالامرين: اما قبح الترك ،أوعدم حسن الترك . فلا اشتراك بين القضيتين فى مفهوم الموضوع ؛ بل لا تلازم بين الموضوعين . فان ترك الحسن لايجب أن يكون قبيحا ، وما لايحسن تركه لايلزم أن يكون فعله حسنا . فمن الجايز أن لايحسن الترك ولا الفعل . وأما محمول القضيتين فلا خفاء فى تغايرهما لكن تفسير المتخلص بالمستعيض تفسير للخاص بالعام لان المتخلص من الذم مستعيض . وليس كل مستعيض متخلص من المذمة . لجواز أن يستفيد فى مقابلة نعمه كمالا . م

حتّى كونه متفضّلا أو مستحقّا للمدح . فما جلّ عن ذلك ففعله أجلّ من الحركة والإرادة)☆

معناه أنّ كلّ متحرّك ذي إرادة فهو مستكمل . و ينعكس عكس النقيض إلى أنّ مالا يحتاج إلى الاستكمال فليس بمتحرّك ذي إرادة . و المقصود أنّ البارى تعالى و والعقول الكاملة في إبداعها لا يباشر التحريك ، و أنّ النفوس المحرّكة للأفلاك بالإرادة مستكملة بحركاتها .

☆(وهمٌ وتنبيهٌ)☆

☆(اعلم أنّ مايقال من أنّ فعل الخير واجب حسن في نفسه شيء لا مدخل له في إن يختاره الغنيّ إلّا أن يكون الإتيان بذلك الحسن ينزّهه ويمجّده ويزكّيه ، ويكون تركه ينقص منه ويثلمه وكلّ هذا ضدّ الغنى)☆

لمّا تبيّن أنّ الفاعل الّذي يفعل لغرض يعود إليه أوإلى غيره مستكمل بقي وجه آخر وهو أن يقال : الفاعل الكامل يفعل لالغرض يعود إليه أو إلى غيره بل لأنّ الفعل في نفسه واجب حسن فيكون الفعل في نفسه على تلك الصفة مقتضياً لاختيار الفاعل إيّاه . فهذا هو الوهم . وقد نبّه على فساده بما مرّ وهو أنّ حسن الفعل ووجوبه في نفسه شيء لامدخل له في أن يختاره الغنيّ ؛ بل المقتضى للاختيار هو كونه ممّا ينزّهه من الذمّ أو يمجّده ويصيّره مستحقّاً المدح . و كلّ ذلك ضدّ الغنى .

واعلم أنّ القائلين بالوجوب والحسن و القبح العقليّة يعرّفون الحسن : بأنّه كلّ فعل يقتضى استحقاق مدح أولا استحقاق ذمّ . فإن اقتضى الإخلال به مع ذلك استحقاق ذمّ فهو واجب وإلّا فلا ، والقبيح : بأنّه كل فعل يقتضى استحقاق الذمّ . ولأجل هذا مايذكره الشيخ كثيراً مع فعل الحسن والواجب من التنزيه والتمجيد واستحقاق الثناء و المدح و الحمد والتخلّص من المذمّة وما يجرى مجراها في هذه الفصول .

☆(إشارةٌ)☆

☆(لاتجد إن طلبت مخلصاً [1] إلّا أن تقول : إنّ تمثّل النظام الكلّي في العلم

(١) قوله «لاتجد أن طلبت مخلصاً» كأن سائلا يقول : قدعلمنا أن المبدء الاول لا يفعل لغرض أصلا

السابق مع وقته الواجب اللائق يفيض منه ذلك النظام على ترتيبه في تفاصيله معقولا فيضانه وهذا هو العناية . وهذه جملة ستهدى سبيل تفاصيلها)☆

لمّا بيّن أنّ العلل العالية لا تفعل لغرض في الأُمور السافلة وجب عليه أن يبيّن أنّ النظام المشاهد في الموجودات الكائنة الفاسدة كيف صدر عنها إذ لا يجوز أن يكون صدورها بقصد وإرادة ، ولا بحسب طبيعة ، ولا على سبيل الاتّفاق أو الجزاف . فذكر في هذا الفصل أنّ تمثّل النظام الكلّي أي تمثّل نظام جميع الموجودات من الأزل إلى الأبد في علم الباري السابق على هذه الموجودات مع الأوقات المترتّبة غير المتناهية الّتي يجب و يليق أن يقع كلّ موجود منها في واحد من تلك الأوقات يقتضي إفاضة ذلك النظام على ذلك الترتيب والتفصيل . والذات المقتضية في جميع الأحوال يعقل ذلك الفيضان منها . و هذا المعنى هو عناية الباري تعالى بمخلوقاته . وهذه الجملة وعد ببيان تفصيلها فيما بعد .

قال الفاضل الشارح : المقصود من هذه الفصول التسعة هو أنّ كلّ فاعل بالقصد و الإرادة فهو مستكمل بفعله . ووجه نظم الفصول أن يقال : لو كان الباري تعالى فاعلا بالإرادة لم يكن غنيّاً ولا ملكاً ولا جواداً والتوالي بالاتّفاق باطلة فالمقدّم باطل . بيان الشرطية أنّ من فعل بالإرادة ففعله أولى به . فإذن هو مستكمل بفعله . وذلك ينافي الغنى ، وينافي الملك أيضاً لاعتبار معنى الغنى في حدّه ، و ينافي الجواد الّذى لا يفعل لعوض . لا يقال : إنّه إنّما فعل لأنّ الفعل في نفسه حسن ، أو لا يصال النفع إلى الغير . لأنّا نقول : الإتيان به ينزّهه ، وعدم الإتيان يوقعه في استحقاق الذمّ . وحينئذ يعود الاستكمال . و لمّا ثبت أنّ الفاعل بالإرادة مستكمل ثبت أنّ العالي لا يفعل لأجل السافل ، ولمّا ثبت أنّ الله تعالى ليس فاعلا بالإرادة وقد اتّفقوا على عنايته وجب تفسيرها بما لا يبطل ذلك .

والمبادىء العالية لاتفعل لغرض فى السافل ، ولا شك أن صدور الموجودات العالية على الترتيب و النظام اللائق بها ليس لطبيعة ، ولا جزاف واتفاق . فصدورها من المبادىء على ذلك الوجه باى وجه يتصور ؟ اجيب : بان ذلك لعناية البارى بها . وهى تمثل ذلك النظام اللائق فى العلم السابق فان البارى تعالى حاضر لسائر الموجودات مع أوقاتها المترتبة حتى أنه حاضر لكل موجود موجود فى وقته . فتلك الموجودات فايضة عنه فى أوقاتها كما هى حاضرة له . ولعل الفرق بين هذا المعنى و القضاء اعتبار الوجه الاصلح فيه دونه . م

وأقول : ليس المقصود من هذه الفصول هو أنّ كلّ فاعل بالإرادة مستكمل ؛ بل هو مقدّمة في إثبات المقصود . والمقصود نفى الغرض[1] عن أفعال المبادىء العالية . لأنّ النمط لمّا كان مشتملا على ذكر الغايات وجب الابتداء بالمبادىء الأُول وغايات أفعالها . و وجه التلفيق بين الفصول أنّ الشيخ اختار من صفات المبدء الأوّل المتّفق عليها هذه الثلاثة لأنّها ممّا لا يشاركه غيره فيها ، ومعانيها دالّة على نفى الغرض عن فعله . وقدّم الغنى لأنّه أدلّ على ذلك . ففسّره في الفصل الأوّل ، وأثبت المطلوب به وحده في فصلين بعده ، ثمّ فسّر الباقيين في فصلين بعدها ، وذكر في الفصل السادس والثامن أنّ الفاعل إذا قصد نفع الغير أوحسن الفعل كان أيضا مستكملا ، ولمّا كان البيان متناولا لغير المبدء الأوّل من المبادىء العالية جعل الحكم عامّاً ، ولمّا كان تحريك الأفلاك بحسب النظر الظاهر منسوباً إليها مع أنّه تابع للإرادة بيّن أنّ المبادىء الّتي كلامنا فيها هي ليست ممّا يباشر تحريكها ، و لمّا فرغ من ذلك ذكر أنّ نظام الكائنات مع نفى الغرض عن مباديها كيف يصدر عنها ، وذكر أنّه هو الّذى يعبّر عنه بالعنايات .

ثمّ قال الفاضل الشارح : والحجّة بعد تهذيبها خطابيّة . لأنّه يقال : ما معنى أنّه لو فعل بالإرادة يلزم أن لا يكون غنيّاً ولا ملكاً ولا جواداً ؟ [2] فإن عنيت أنّه متى

---

(١) قوله « والمقصود هو نفى الغرض » لما كان النمط فى الغايات أراد أن يبين غايات أفعال الموجودات ، ولما كان الموجود إما واجبا او ممكنا . والممكنات اما جواهر مجردة عن المادة أوغيرها . والجواهر المجردة عن المادة اما متعلقة بالاجسام تعلق التدبير والتصرف وهى النفوس أو غير متعلقة بها وهى العقول . بدء ببيان غايات افعال المبدء الاول و المبادىء العالية أعنى العقول . فبين أولا أن الواجب لاغاية لفعله بان ذكر وصف الغنى ، ثم برهن على الدعوى ، ثم أكده بالوصفين الاخرين ، ثم جعل الحكم عاما للمبادىء العالية . ولما فرغ عن العقول شرع فى غايات أفعال النفوس فهى اما سماوية ، واما أرضية . هذا هو ترتيب البحث فى غايات هذا النمط . م

(٢) قوله « ما معنى أنه يلزم أن لايكون غنيا ولاملكا ولا جواداً » ان عنيتم بها أنه متى فعل ما وجب عليه لم يستحق الذم ، ومتى لم يفعله كان مستحقاً للذم . فلم قلتم إن ذلك محال ؟ وهل هذا الا إلزام الشىء على نفسه ؟ ولم لايجوز أن يستفيد الله تعالى تلك الاولوية لنفسه أو دفع المذمة بفعله ؟ فان النزاع ماوقع الا فيه . وان عنيتم به معنى آخر فلابد من بيانه . هذا هو عبارة الامام .

فعل ماوجب عليه لم يستحق الذم كان إلزام الشيء على نفسه فإنّ التالى عين المقدّم فلم لايجوز أن يكون الله تعالى يستفيد الأولويّة لنفسه ، أو دفع المذمّة بفعله فإنّ النزاع لم يقع إلّا فيه . و إن عنيت به شيئاً آخر فبيّنه . فظهر أنّ الحجّة خطابيّة من باب الطامات .

أقول : وهذا يدلّ : على أنّه يرى تكرار الشيء خطابيّة . وقد قال من قبل : إنّ ذلك خارج عن قانون الخطابة .

والجواب عن قوله : مامعنى قوله : البارى تعالى لوفعل بالإرادة لم يكن غنيّاً . أن يقال : معناه أنّه لوفعل على وجه يستكمل به لم يكن كاملا بذاته ؛ بل كان كاملا بفعله . فإنّ الحاصل لايطلب حصوله .

وعن قوله : لم لايجوز أن يكون الله تعالى مستفيدا للأولويّة أودفع المذمّة . أن يقال : لأنّ المستفيد لشيء لايكون تامّاً إن لم يكن ذلك الشيء . والحكم بأنّ هذا البيان اقناعيّ من باب الطامات ، أوليس . مفوّضٌ إلى من نظر في الكلامين وأنصف .

وأقول : لاشك أن الاستفسار انما يكون حيث الاجمال ، و احتمال اللفظ لمعان . وقد تبين مفهومات الغنى و الملك و الجواد ، وجعل سلبها لاز ماً فلا اجمال هيهنا . فلو فرضنا فيه اجمالا فسلب تلك الاوصاف لايحتمل ذلك المعنى وهو أنه متى فعل ماوجب لم يستحق الذم ، ولولم يفعله استحقه . فهو استفسار لمعنى لا يحتمله اللفظ أصلا . فهو قبيح فى المناظرة . فلا يقال : ان عنيت بالانسان الحجر فلا نسلم أنه ليس بجماد .

و اما قوله : وهل هذا الا الزام الشيء على نفسه فقد بينه الشارح بانه يلزم أن يكون المقدم عين التالى .

وهذا ايضا فيه مافيه : لان غاية تقرير الدليل أن يقال : لوكان فاعلا بالاختيار أى بالقصد و الارادة لكان ذلك الفعل أولى به من الترك فانه لوتساوى الفعل و الترك بالنسبة اليه استحال منه ترجيح الفعل على الترك ولوكان ذلك الفعل أولى به من الترك فهو يطلب تلك الا ولوية و يحصلها بذلك الفعل و لو كان كذلك لكان مستكملا بفعله و لوكان مستكملا بفعله يلزم أن لا يكون غنيا ولا ملكا ولاجوادا .

فهيهنا مقدمات أربعة ولا مقدم فيها عين ذلك التالى بل المغايرة بينه و بينها ظاهرة لايخفى . على أن قوله فى الجواب : مامعنى قوله البارى لوفعل بالارادة لم يكن غنيا . يدل على أن المقدم هو كونه فاعلا بالارادة فكيف يكون عين قوله : متى فعل ماوجب عليه لم يستحق الذم . ولعل المراد

☆(تنبيهٌ)☆

☆(قد تبيّن لك أنّ الحركات السماويّة قد تتعلّق بإرادة كلّيّة و بإرادة جزئيّة ، وتعلم أنّ مبدء الإرادة الكلّيّة المطلقة الأولى يجب أن يكون ذاتا عقليّة مفارقة [القوام] فإن كانت مستكملة الجوهر بفضيلتها لم يصحبها فقر . فكانت إرادته ممّا يشبه العناية المذكورة. وأنت تعلم أنّ المراد الكلّى ليس ممّا يتجدّد ويتصرّم على انقطاع أوعلى اتّصال ؛ بل إمّا أن يكون محصّل الطبيعة أو معدومها والأمور الدائمة لا يجوز أن يقال لم يزل شيء لها مفقودا ثمّ حصل ، ولايجوز أيضا أن يقال لم يزل حاصلا وهو مطلوب ؛ بل كلّ كمالاتها حاضرة حقيقيّة ليست جزئيّة [ولا] ظنيّة ولا تخليّة و ليست نسب أمثال ما ذكرناه إلى الأجسام السماويّة نسب نفوسنا إلى أجسامنا في أن يحصل منها حيوان واحد كما عليه حالنا . لأنّ نفس الواحد منّا مرتبطة ببدنه من حيث تتميمه لتطلّب مبادىء الكمال منه . ولولا هذا لكانا جوهرين متباينين . وأمّا نفس السماء فهي إمّا صاحب إرادة جزئيّة أو صاحب إرادة كلّيّة متعلّق بها لينال ضرباً من الاستكمال إن كان . وفيه سرّ)☆

قال الفاضل الشارح : الشيخ أثبت العقول في هذا النمط بأربع طرق . وهذا الفصل مع أربعة فصول بعده يشتمل على الطريقة الأولى .

وأقول : إنّه لم يقصد إثبات العقول أوّل قصده ؛ بل قصد بعد نفى الغاية عن أفعال المبادىء العالية ذكر غايات أفعال القوى المحرّكة للأفلاك ، ولزمه من ذلك إثبات العقول . فبدء فيما قصده ببيان أنّ المبدء الفاعل لحركة السماء قوّة نفسانيّة غير عقليّة . و هذا الفصل مشتمل عليه .

وتقريره : أن نقول : قد تبيّن في النمط الثالث [1] أنّ الحركات السماويّة متعلّقة

أنه لو عنى بقوله : يلزم أن لايكون غنيا أنه مستكمل بفعله فهو الزام الشيء على نفسه اذ الكلام أنه حينئذ لوكان مستكملا بفعله كان مستكملا بفعلـه الا أنـه فرض لاستكمال صورة الوجوب لكون الاستكمال فيها أظهر . و لهذا قال الشارح : معناه لو فعل على وجه يستكمل بـه لم يكن كاملا بذاته . م

(١) قوله « قدتبين في النمط الثالث » اعلم أنا نحرر هذه المسئلة من الابتداء ليترتب الكلام منه الى الانتهاء ، ولا نبالى بتكرار بعض ماسلف فان تكرار الدرس مما يجلب نشاطاً للنفس .

بإرادتين : كلّيـّة وجزئيـّة ، و تبيـّن أنّ مبدء الإرادة الكلّيـّة المطلقة الأولى يعنى الإرادة الّتي لاتعلّق لها بأمر جزئيّ الّتي تنبعث الإرادات الجزئيـّة عن القوى الجسمانيـّة بسببها يجب أن يكون ذاتا عقليـّة مفارقة القوام . فإنّ الأجسام و قواها لا يتصوّر بالكلّيات . فتلك الذات إمّـا أن تكون كاملة الجوهر بفضيلتها الذاتيـّة ، وإمّـا أن لاتكون . و الأوّل هوالمسمّى بالعقل ، والثاني هو المسمّى بالنفس ، لكنّ محرّك السماء لا يجوز أن يكون عقلا لثلاثة أمور :

فنقول : قدتبين أن الحركةالدورية السماوية إرادية لان حركة الجسم البسيط اما قسرية او طبيعية او ارادية اذ مبدءها اماخارج المتحرك فهي قسرية ، أولاوحينئذ اماأن يكون مع شعور وارادة فتكون ارادية ، أولا فتكون طبيعية ولا يجوز أن يكون حركة الفلك قسرية ولا طبيعية . فتعين أن تكون ارادية : أما أنها ليست طبيعية فلان كل حد من حدود المسافة يتركه بالحركة المستديرة يكون تركه هو التوجه اليه فلوكانت طبيعية يلزم أن يميل بالطبع بحركة واحدة الى مايميل عنه بالطبع ؛ ويكون طالبا بحركته وضعاما بالطبع فى موضعه ، وتاركاله هاربا عنه بالطبع . ومن المحال أن يكون المطلوب بالطبع متروكا بالطبع والمتروك بالطبع مطلوبا بالطبع . وأما أنها ليست قسرية فلان القسر على خلاف الطبع فلمالم يتصور الحركة الطبيعية لم يكن الحركة القسرية . وقدتقرر أن الجسم اذا لم يكن فيه مبدء ميل طبيعى لم يقبل الحركة القسرية .

و هيهنا سؤالات :

أحدها : أن ماذكر فى الحركة القسرية يقتضى أن لايكون حركة الفلك ارادية لان ترك كل وضع لماكان عين التوجه الى ذلك الوضع فلو كانت الحركة ارادية كان ذلك الوضع مرادا و غير مراد فى حالة واحدة . وانه محال .

واجيب عنه : بجواز كون الشىء الواحد مراداً وغير مراد من جهتين . فان مبدء الحركة إذاكان له شعور جاز أن يختلف اعراضه بخلاف ما اذاكان عديم الشعور اذ لا يتصور اختلاف الجهات و الاعراض .

الثانى : انا لانسلم أن ترك حد أووضع هو التوجه الى ذلك الحد أو الوضع بل يترك حصولا فى حد او وضع ، ويتوجه الى مثل ذلك الحصول فى ذلك الحد أو مثل ذلك الوضع . ضرورة انعدام ذلك الحصول وذلك الوضع بتركه ، وامتناع اعادة المعدوم . فالاولى أن يقال : ان طلب وضع معين بالطبع وتركه بالطبع مما لايتصور بخلاف الارادة على ما تقرر فيما سبق .

الثالث : هب أن ترك كل وضع عين التوجه الى ذلك الوضع ؛ لكن لانسلم انه يلزم منه أن يكون المطلوب بالطبع متروكا بالطبع . وانما يكون كذلك لوكان المطلوب هوالوضع وهوممنوع لجواز أن يكون المطلوب نفس الحركة أو شيئا آخر .

الأوّل : أنّ العقل المحض لايصحبه فقر فتكون إرادته شبيهة بالعناية المذكورة . وقد تقرّر في آخر النمط الثالث أنّ المحرّك السماوىّ يطلب بإرادته ماهو أحسن و أولى به .

والثاني : أنّ المراد الكلّي كما مرّ ليس ممّا يتجدّد ويتصرّم على انقطاع كالكميّات المنفصلة ، أو على اتّصال كالكميّات المتّصلة ؛ بل يكون شيئاً واحداً إمّا موجود الطبيعة أو معدومها دائماً . والأُمور الدائمة المتشابهة الأحوال أعنى المجرّدة المحضة كالعقول لايجوز أن يقال : كان فيما لم يزل لها شيء مفقود ثمّ حصل ، أو يقال :

وجوابه : أن الحركة ليست مطلوبة بذاتها بل بغيرها فانها لذاتها تقتضى التأدى الى الغير فيكون المطلوب ذلك الغير . والمطلوب بالحركة اما الكيف أوالكمأوالاين أو الوضع.والثلاثة الاول منتقضة هيهنا فتعين أن يكون المطلوب الوضع .

الرابع : انا لانسلم أن القسر لايكون الا على خلاف الطبع . فربما يكون على خلافالارادة بحيث يريد السكون فى الوضع و يقسر على الحركة عنه . ولئن سلمناه فلا نسلم انه يلزممنانتفاء الحركة بالطبع انتفاء القسرلجواز أن يقتضى الجسم السكون بالطبع و يتحرك بالقسر . و المعتمد فى ذلك مامر فى النمط الثانى من أن مبدء الحركة الفلكية طباعى . واذ قد بان الحركة السماوية ارادية فمرادها اما أن يكون جزئيا أوكليا . والاول محال لانه اما أن يكون ممكن الحصول أولا فان كان ممكن الحصول فاذا ناله انقطع حركته و الااستحال طلبه . ومذهب المشائين أن المباشر لتحريك الفلك هو النفس المنطبعة فيه . فعلى هذا لايكون مرادها كليا اذا المراد لابد أن يكون مدركا والمدرك للكلى يمتنع أن يرتسم فى القوى الجسمانية .

ولهم أن يجيبوا عن ذلك الدليل بأجوبة :

أحدها : أنا لانسلم أنه ان حصل المراد بالجزئى يقف الفلك وإنما يكون كذلكلو لم يستعد بواسطة نيل ذلك المراد لارتياد جزئى آخر وهلم جرا الى غير النهاية حتى كلما حصل له وضع جزئى طلبه يستعد لوضع آخر جزئى يطلبه . فلهذا يتحرك داءما .

وثانيها : لانسلم هذا اذا كان الجزئى ممتنع الوقوع يستحيل طلبه ، ولم لايجوز انكان يتخيل أو يظن أنه ربما يحصل . فان ذلك من القوىالجسمانية ليس يمتنع . سلمنا جميع ذلك لكنهمنقوض بالمراد الكلى فانه اما أن يكون ممكن الوقوع أولا الى آخر ما ذكروه ، ثم اذا ثبت أن المراد كلى فمبدء الارادة الكلية لايكون الاذاتا مجردة مفارقة لكنالحركات الجزئية والاوضاع الجزئية لا تتحصل منالارادة الكلية لان نسبة المراد الكلى الى ساير الافراد على السوية فلا يتخصص بعضها بالوقوع فلا يحصل بعض تلك الافراد الا بارادة جزئية ينبعث من تلك الارادة الكلية . و المراد الجزئى لابد أن يكون مدركا فلا ينتقش فىالذات المجردة ؛ بل فى قوة جسمانية . فلابد

كان حاصلا له وهو مع حصوله طالب له ؛ بل تكون كمالاتها حاضرة حقيقيّة ليست جزئيّة متغيّرة ولاظنّية ولا تخيليّة لأنّ الظنون والتخيّلات إنّما يكون بسبب الغواشي الجسمانيّة و هي مبرّئة عنها . و المحرّك السماويّ بخلاف ذلك . فإنّه مريد لأمور جزئيّة يتجدّد و يتصرّم على الاتّصال . وقد يحصل لجسمه ما يطلبه بالحركة ثمّ يفوته إذا هرب منه .

والثالث : أنّ الجوهر العقليّ لايكون مرتبطا بجسم كنفوسنا . فإنّ نفوسنا مرتبطة بأجسامنا من حيث هي ناقصة يطلب مبادىء الكمال منها . وقد صارت بذلك متّحدة

أن يكون فى الفلك قوة جسمانية يرتسم فيها المرادات الجزئية و الاوضاع الجزئية . ولتشابه جرم الفلك لانه بسيط لا يتخصص بعض أجزاء الفلك بتلك القوة دون البعض بل هى سارية فى جميع الفلك فتلك القوة المنطبعة كخيال فينا الا أنه غير سارو هى سارية فى جميع الجرم والذات المجردة كالنفس الناطقة .

ثم لما ثبت أن مباشر تحريك الفلك ذات مجردة . و الذات المجردة ان كان جميع كمالاتها موجودة بالفعل فهى العقل ، والا فهى النفس فلا يخلوا اما أن يكون مباشر التحريك هو العقل ، أوالنفس ، لاجائز أن يكون هو العقل بوجوه ثلاثة : الوجه الاول : ان محرك السماء مستكمل بحركة . و العقل لا يستكمل بفعله ولا يصحبه فقر؛ بل جميع كمالاته حاصل فيه بالفعل .

الوجه الثانى : ثبت أن محرك السماء له إرادة كلية و إرادة جزئية . و العقل ليس له الارادة الكلية ولا الارادة الجزئية : أما أنه ليس له الارادة الكلية فلان المراد الكلى ليس مما يتجدد و يتصرم ؛ بل إما أن يكون موجودا أو معدوما . ولا يجوز أن يكون موجوداً و معدوما و لا يجوز أن يكون العقل مراده موجوداً وهو طالب له . ولا أن يكون مفقود او هو يحصله لان حاله متشابهة . و أما أنه ليس له إرادة جزئية فلان المرادات الجزئية لاتنطبع الافى الجسمانيات ، والعقل منزه عن الغواشى الجسمانية .

هذا هو التقرير المنطبق على المتن و على الشرح أيضا . فمن قوله : الثانى أن المراد الكلى . إلى قوله : بل يكون كما لاتها حاضرة حقيقية . اشارة إلى أن العقل ليس له مراد كلى . و قوله : وليست جزئية متغيرة ولا ظنية . اشارة الى نفى الارادة الجزئية عنه . وقوله : و المحرك السماوى بخلاف ذلك . اشارة الى صغرى القياس ، و إلى اثبات الارادة الجزئية له ؛ لكن تقديمه أنسب . و لو جعل كبرى القياس كانت النتيجة أن العقل ليس بمحرك السماء و المطلوب عكسها .

و فى هذا الدليل زوايد : فان قوله : المراد الكلى ليس مما يتجدد و يتصرم لا فايدة فيه ؛ بل يكفى أن يقال : المراد الكلى اما أن يكون موجودا أو معدوما وهما ممتنعا الثبوت للعقل . فكذلك قوله : فانه لامور جزئية يتجدد و يتصرم على الاتصال . فان اثبات الا رادة الجزئية كافية . و اما

بها إنساناً واحداً . ولولاهذا الارتباط لكانا جوهرين متباينين . فإذن مبدء الإرادة الكلّيّة المطلقة ليس هونفس السماء . وامّا نفس السماء فهى إمّا صاحب إرادة جزئيّة منطبعة في جسمها على ماذهب إليه المشّاؤون ، أوصاحب إرادة كلّيّة مفارقة وقد تعلّق بالسماء وانبعثت منها صورة منطبعة فيها لينال ضربا من الاستكمال بواسطة جرم السماء من الجوهر العقليّ المفارق كما تنال نفوسنا بواسطة أبداننا من العقل الفعّال . قوله « إن كان » أي إن كان صاحب إرادة كلّيّة كما وصفنا موجوداً للسماء . وإنّما أورد هذه اللفظة لأنّه لم يرد أن يصرّح [1] بخلاف القوم على سبيل القطع . والسرّ هو مايوجب القطع بوجود هذه النفس

تجدد ها و تصرمها ففيهما غنى عن الاستدلال .

اللهم الا أن يقال : إن ذلك ايماء الى دليل آخر وهو أن محرك السماء له ارادات جزئية يتجدد و يتصرم لصدور الحركات و الاوضاع المتجددة و المتصرمة عنه ، و توقفها على ارادات كذلك . و العقل ليس له ارادت يتجدد ويتصرم لانه موجود دايم متشابه الا حوال . ولماكانت هذه استدلالا بثبوت الارادة الجزئية و نفيها كما كان ذلك استدلا لا بثبوت الارادة مطلقا و سلبها جمعهما فى وجه واحد لان مأخذ هما وهو الارادة واحد .

بقى هيهنا اشكالان :

احد هما : ان الدلالة المذكورة على نفى المراد الكلى عن العقل نافية للمراد الجزئى أيضا عنه . فانه لوكان للعقل مراد جزئى لكان اما موجودا يطلبه أو مفقودا يحصله .

فنقول : نعم كذلك الا أنه يختص نفى الا رادات الجزئية بشىء آخر . و هو انها بالغواشىء الجسمانية . والعقل منزه عنها . فكأنه ينفى الارادة الكلية بطريق ، والارادة الجزئية بطريقين . ولا حرج فيه .

و الاخر : أنه لما لم يكن للعقل ارادة كلية ولا ارادة جزئية فلا يكون له ارادة اصلا .

فنقول : المقصود أنه ليس له مراد يستحصل بالحركة . والدلالة انما قامت عليه . و الا فمن الجايز أن يكون للعقل مراد موجود دائما اما كلى أوجزى .

الوجه الثالث : أن المباشر لتحريك السماء لابدأن يكون متعلقا به تعلق التدبير و التصرف ، مرتبطا به ارتباط نفوسنا بابداننا ، مستفيداً للكمالات بواسطة جسم الفلك . و الجوهر العقلى لايكون كذلك . فلا جرم كان غيره . وقوله : فاذن مبدء الارادة الكلية ليس نفس السماء . معناه لماكان العقل كاملا مباينا للجسم لم يرتبط بالجسم ارتباط نفوسنا . فلوكان مبدء الارادة الكلية هو العقل لم يكن نفس السماء أى لم يرتبط به ارتباط النفس بالجسم . و قد ثبت انه كذلك . هذا خلف . م

(١) قوله « لانه لم يرد أن يصرح » اعلم أن تلامذة أرسطوا نقلوا منه أن المباشر لتحريك الفلك هو النفس المنطبعة ، ولها ارادات جزئية . فلما استدل الشيخ على وجود مبدء الارادة الكلية لم يستحسن أن يصرح بخلاف أقوال تلامذة أرسطو فلهذا قال : إن كان . م

وهو أنّ صاحب الإرادة الكلّية والجزئية يجب أن يكون شيئاً واحدا [حتّى] يتحصّل الارتباط و يتمّ الحركة المتّصلة .

☆(إشارةٌ وتنبيهٌ)☆

☆(ولا يمكن أن يقال : إنّ تحريكها للسماء لداع شهوانيّ [1] أو غضبيّ ؛ بل يجب أن يكون أشبه بحركاتنا عن عقلنا العمليّ)☆

---

(١) قوله « ولا يمكن أن يقال ان تحريكها للسماء لداع شهوانى » لما بين فى التنبيه المقدم أن للافلاك نفوسا تحركها أراد أن يبين الغاية من تحريكها .

فنقول : لماكانت حركة الفلك ارادية فالمراد اما محسوس أو معقول أى غيرمدرك بالحس .

فان كان محسوسا . فاما ان يطلبه للجذب أو يطلبه للدفع . و جذب الملايم هو الشهوة ، و دفع المنافر هو الغضب . وهما محالان على الفلك .

اما اولا فلان الشهوة و الغضب لا يكون الا فى جسم متغير من حال غير ملايم الى حال ملايم . والفلك بسيط متشابهة الاحوال .

اما ثانيا فلان حركة الفلك غير متناهية و الشهوة و الغضب الى غير النهاية لايتصور .

و اما المراد المعقول فهو معشوق لان دوام الحركة الارادية يدل على فرط المحبة ، و فرط المحبة هو العشق . وحينئذ اما أن يريد نيل ذاته ، أو نيل صفاته ، أو نيل شبه ذاته وصفاته . لان العاشق الطالب اذا لم يطلب ذات المعشوق ولا صفاته ولا شبه ذاته ولا شبه صفاته فهو لاتعلق له اصلا بالمعشوق . فما فرض معشوقا لايكون معشوقا . فقد ظهر انحصار الاقسام فى الثلاثة اعنى ذات المعشوق أو صفته أو شبه ذاته أوصفته . والقسمان الاولان باطلان لان المطلوب اما أن يحصل فى الجملة أولا يحصل أبدا وأياً ماكان يلزم احد الامرين : إما طلب المحال ، أووقوف الفلك . وهو محال . فتعين أن يكون الحركة لنيل شبه بالمعشوق . فلا بد ان يكون للفلك معشوق موجود و هو يطلب التشبه به . فالمطلوب اما أن يكون نيل الشبه المستقر أى شبها واحداً دائما باقيا فيلزم أحد الامرين ، او يكون نيل الشبه الغير المستقر أى شبهابعد شبه بحيث يحصل شبه و يقتضى شبه آخر . ولا يخلو اما أن ينحفظ نوعه بتعاقب الافراد أولا ينحفظ . والثانى باطل والالزم وقوف الفلك . فاذن المطلوب شبه محفوظ النوع بتعاقب افراد غير متناهية . فهذه المتشابهات الغير المتناهية مع المعشوق اما من حيث انه برائة من القوة أى فى صفات الكمال ، أو من حيث انه بالقوة أى فى صفات النقص و الثانى محال فيكون المطلوب حصول المتشابهات الغير المتناهية مع المعشوق فى صفات كمال غير متناهية : فيكون للفلك معشوق موصوف بصفات كمال غير متناهية و هو العقل .

فان قلت : لاحاجة الى التقسيم المذكور الى المعقول و المحسوس بل يكفى أن يقال : لما كانت حركةالفلك ارادية فمراده لابد أن يكونمعشوقا . و حينئذ اما أن يكون حركته لنيل ذاته أو صفته أو شبهه . الى آخر الدليل .

يريد أن يشير إلى غاية الحركة السماويّة وهى التشبيه بالمبادىء العالية الّتي هى العقول المجرّدة ، وأن ينبّه على وجود تلك المبادىء .

فنقول : تبيّن فيما مرّ أنّ التحريك الإرادىّ يكون صادراً إمّا عن تصوّر حسىّ أوعن تصوّر عقلىّ . والصادر عن التصوّر الحسىّ يكون الداعى إليه إمّا جذب ملائم أو

فنقول : المطلوب اثبات العقل و هو يتوقف على أن المراد ليس بمحسوس . فلا بد من ذلك التقسيم .

و لنرجع الى بيان ماعسى أن يشكل من الشرح و المتن .

قوله : فهو اذن أشبه بحركاتنا الصادرة عن عقلنا العملى اى القوة العملية . فقد سمعت أن للنفس قوة نظرية و هى التى بها تنفعل عن الادراكات و انطباع المعقولات ، و قوة عملية وهى التى بها تتحرك آلاتها . وهى يتصور أولاشيئاً ثم يحرك آلاتها ليحصل ذلك الشىء . فكذلك الفلك يتصور أمرا يتحرك لاجل تحصيله .

و اما قوله : و ذلك المعشوق اما شيئاً غير محصل الذات . فهو بيان لحصر المراد المعقول فى الاقسام الثلاثه . و ذلك لان المعشوق اما أن يكون موجودا أولا . فان لم يكن موجودا : فاما أن لم يوجد بالحركة فلم يكن غرضالها ، أو يوجد بالحركة وما يوجد بالحركة : اما الوضع أو الكم أو الكيف أو الاين أو توابعها . و أياً ماكان فالمطلوب نيل ذات المعشوق ، و ان كان موجودا لم يكن الحركة لنيل ذاته بل امالنيل حال من احواله أو لغيره . فان كانت لنيل حاله فالمطلوب حصول صفة المعشوق . ولاشك أن قيام صفة الشىء بغيره محال ، فالمراد حصول حال الفلك بالقياس الى المعشوق و نسبته كمماسة و موازاة . و اليه أشار بقوله : فالحركة لامحالة يتوجه نحو حصول حال ما للمتحرك . فان كان الحركة لغير ذلك لايكون ذلك الغير الا شبه ذاته أوصفته ، و الا فلا مدخل للمعشوق فى الغرض من الحركة.

واقول : هذا القدر يكفى فى بيان الحصر والمقدمات الباقية مستدركة قطعا . و لعل يحمل على زيادة تبيين و ايضاح .

وأما قوله : وبالجملة يكون من كمالات المتحرك التى لايكون حاصلة فيه . فمعناه أن المعشوق لوكان مما ينال بالحركة ذاته او حاله يكون من كمالات الجسم المتحرك . لان ما ينال بالحركة الدورية ذاته أو حاله هو الوضع أو مايتبعه ، و كل ذلك كمال للجسم المتحرك . فالحاصل أن المعشوق لايجوز أن يكون من كمالات الجسم المتحرك والا لزم أحد المحذورين ؛ بل المعشوق فى نفسه موجود الذات لاينال بالحركة وهو يطلب التشبه به . وأنت خبير بانه لوحذفت هذه المقدمة لتم الدلالة بدونها . على أن المتن خال عنها .

و أما قوله : فلاينال بكماله الا على تعاقب يشبه المنقطع بالدائم . فمحصله أن الشبه وان كان غير مستقر بحسب الشخص الا انه مستقر مستمر بحسب النوع و يخرج منه تقسيم الشبه الغير المستقر

دفع منافر [١] . فإذن هذا التحريك يكون لداع إمّا شهواني أو غضبي كما في أنواع الحيوانات . وأمّا الصادر عن التصوّر العقليّ فهو كما يصدر عن نفس الإنسان بحسب

الى انحفاظ النوع و عدمه .

وفى قوله : فلا ينال بكماله . اشارة الى أن المطلوب ليس مشابهة واحدة ولا عدة مشابهات ؛ بل جميع المشابهات بوجوه غيرمتناهية ؛ لكن جميع المشابهات الغير المتناهية لايحصل الا بشبه محفوظ النوع بتعاقب افراد غير متناهية فى أوقات غيرمتناهية . وهذا كأنه جواب سؤال وهو :

أن يقال : الغرض من الحركة لوكان شبها غير مستقر فالمراد اما شخص الشبه أو نوعه . و أيا ماكان يحصل شبه واحد . و حينئذ يلزم وقوف الفلك .

اجاب : بان المراد الشبه بكماله أى الشبه بوجوه غير متناهية . و لا ينال الا على تعاقب مستمر .

فجملة الكلام انه اذا ثبت أن المراد هو التشبه بالمعشوق فاما أن يكون المطلوب مشابهة واحدة ، أو مشابهات متناهية ، أو مشابهات غير متناهية . و الا ولان با طلان . و المشابهات الغير متناهية اما أن يحصل دفعة أو على التعاقب والتجدد . والاول باطل . فتعين أن يكون المطلوب هو المشابهات الغير المتناهية دون أن يحصل دفعة بل على التعاقب بحيث لاتحصل الا على سبيل التدريج فى أوقات غير متناهية .

واما قوله: فيكون المعشوق تشبها ما بالامور التى بالفعل من حيث برائتها عن القوة . فمنه يخرج تقسيم الشبه المحفوظ النوع الى صفات الكمال أو النقصان .

و قوله : راشحاً عنه الخير . أى يكون محرك السماء من حيث استفاضة الكمالات من العقل يفيض عنه رشحات الخير الى عالم الكون و الفساد ، و يكمل بها استعداد المواد الناقصة . و تلك الافاضة ليست لغرض فى السافل بل من حيث انها تشبه بالعالى .

و قوله : و مبدء ذلك فى احوال الوضع . اى سبب ذلك الشبه الغير المستقر هو الوضع . فان الفلك يتحرك و يستخرج بواسطة تلك الحركة الا وضاع الممكنه من القوة الى الفعل ، و يحصل له بواسطة كل وضع شبه الى الامور العالية التى هى بالفعل من جميع الوجوه ، ثم اذا زال وضع زال الشبه الذى كان بواسطة ذلك الوضع ، و اذا حصل وضع آخر حصل شبه آخر فكما أن نوع الوضع يحفظ بتعاقب الاوضاع يحفظ نوع الشبه بحسب تعاقب المتشابهات ، و يقبل بواسطة تلك المشابهات الفيض من معشوقه .

فهناك أربع سلاسل : سلسلة الحركات ، ثم سلسلة الاوضاع ، ثم سلسلة التشبهات ، ثم سلسلة الادراكات . والحركات و الاوضاع كمالات للجسم ، وأما التشبهات و ما يترتب عليها فهى للنفس . و نحن لانعرف حقيقة ذلك الشبه .

هذا نهاية تقرير الكلام فى هذا المقام . والاعتراض عليه أن نقول : لم لايجوز أن يكون مراد الفلك محسوسا . م

(١) قوله «الداعى إليه اما جذب ملائم اودفع منافر» قلنا : الحصر ممنوع لجواز أن يكون

عقله العمليّ. وتحريك السماء لايجوز أن يكون لداع شهوانيّ وغضبيّ لأنّهما يختصّان بالجسم الّذي ينفعل و يتغيّر من حال ملائمة إلى حال غير ملائمة ثمّ يرجع إلى الحال الملائمة فيلتذّ ، أوينتقم من مخيّل له فيغضب . و أيضاً لأنّ كلّ حركة إلى لذيذ أو غلبة على النحو الموجود في الحيوانات متناهية . فإذن هو أشبه بحركاتنا الصادرة عن العقل العمليّ .

قوله :

☆(ولابدّ وأن يكون لمعشوق ومختار إمّا لينال ذاته أوحاله ، أو لينال مايشبههما)☆

كلّ تحريك إرادىّ فهو لشيء يطلبه المريد ويختار وجوده على عدمه . و كلّ مطلوب مختار محبوب . ودوام الحركة إنّما يكون لدوام الطلب الّذي يقتضيه فرط المحبّة [الثابتة] والمحبّة المفرطة هي العشق . فإذن لابدّ أن يكون تحريك السماء لمعشوق ومختار وذلك المعشوق يكون إمّا شيئاً غير محصّل الذات ، أوشيئاً محصّل الذات . فإن لم يكن محصّل الذات وجب أن يتحصّل بالحركة وإلّا لكان الطلب طلبا للا شيء وهو محال . و الشيء المحصّل بالحركة يكون أينا أو وضعا أو كيفا أو كماً أوما يتبعها من كمالات الجسم و حينئذ إنّما تكون الحركة لينال ذات المعشوق ، وإن كان المعشوق محصّل الذات فالحركة لامحاله تتوجّه نحو حصول حالٍ ما للمتحرّك . فإمّا أن تكون تلك الحال حالا من

لمعرفته ، او التشه به ، أو غير ذلك .

ولئن سلمنا ؛ لكن لانسلم استحاله الشهوة والغضب على الفلك. واللازم فى البسيط تشابه الاجزاء المفروضة فى الحقيقة ، و أما تشابه أحواله فغير لازم . و من الجائزان يكون للفلك شهوات غير متناهيته بحسب محسوسات غير متناهية كما جاز أن يكون له لذات غير متناهية من معقولات غير متناهية .

و لئن نزلنا عن هذا المقام فلا نسلم بطلان القسمين الاولين . وما ذكروه فى بيانه يقتضى ان لايكون للفلك مراد اصلا اذ لوكان له مراد فاما ان يحصل وقتاً ما ، أو لا يحصل دائما . و يلزم أحد المحذورين .

على انا نقول : انما لايجوز ان يكون المطلوب ذات المعشوق أو حالا إذا كان ذات المعشوق وحاله قاراً دفعى الوجود . فلم لايجوز ان يكون المطلوب معشوقاً غير قار محفوظ النوع بحسب تعاقب

المعشوق كمماسّة أومحاذاة أوموازاة أوملاقاة لم تكن حاصلة فحصلت بالحركة وحينئذ تكون الحركة لينال حالاً مامن المعشوق ، وإمّا أن لاتكون تلك الحال حالا منه . ويجب حينئذ أن يكون ممّا يناسب إمّا ذات المعشوق أوحالا من أحواله ؛ وإلّا فلا مدخل للمعشوق في الغرض من الحركة . وحينئذ لاتكون الحركة حركة لأجله . هذا خلف . فإذن يكون هذا القسم لأجل نيل حال يشبه ذات المعشوق أوحاله . فظهر من ذلك أنّ تحريك السماء الّذي كان لمعشوق لايخلو من أن يكون إمّا لأن ينال ذاته أوحاله ، أولينال مايشبههما .

وقوله :

☆(ولو كان للأوّل لوقف إذانال ، أوطلب المحال . وكذلك لوكان لطلب نيل الشبه من حيث يستقرّ . فهو لنيل شبه لايستقرّ)☆

أى ولوكان المعشوق ممّا ينال بالتحريك ذاته أو حال منه ؛ و بالجملة يكون من كمالات المتحرّك الّتي لاتكون حاصلة فيه لكان لايخلو إمّا أن يحصل وقتاً ما ، أولايحصل أبدا . فإن حصل وقتاً ما وجب أن يقف التحريك عند حصوله ، و إن لم يحصل أبداً و كان المتحرّك يطلبه أبداً فهو طالب للمحال . و الإرادة المنبعثة عن إرادة كلّيّة يتصوّر بها جوهر عاقل مجرّد عن الغواشى المادّية يستحيل أن يكون نحو شيء محال . فاذن المعشوق ليس من كمالات المتحرّك ، ولا ممّا يتحصّل بالحركة ذاته أو حاله ؛ بل هو شيء متحصّل الذات خارجا عنه ليس من شأنه أن ينال . فظهر أنّ المتحرك إنّما يريد نيل الشبه به . ثمّ لايخلو إمّا أن يكون تحريكه لنيل شبه يستقرّ ككمال ٍ ماقارّ يوجد فيه شبيها بكمال المعشوق ، أويكون لنيل شبه لايستقرّ . والأوّل محال . لأنّه يقتضى عود

الافراد ، او حالامن المعشوق كذلك كما ذكروه فى الشبه .

ثم بعد ذلك لانسلم ان الموصوف بصفات كمال غير متناهية هوالعقل . وانما يكون كذلك لو اجتمع تلك الصفات فيه بالفعل ؛ لكن من الجايز أن يكون اتصافه بها على التعاقب . غاية مافى الباب ان يكون حصول تلك الصفات له سابقاً على حصول التشبهات للفلك . و لهذا احتيج الى الاستدلال على عدم جواز تشبه الفلك بحاويه . و على تقدير اجتماع الصفات الغير المتناهية يجوز أن يكون هو المبدء الاول فلا يلزم ان يكون العقل . ولعلك لو تأملت فى الدليل امكنك دفع هذه الاعتراضات او بعضها .

القسمين المذكورين أعني الوقوف عندالنيل أوطلب المحال . فبقى أن يكون الحركة لنيل شبه لايستقرّ

قوله :

☆(فلا ينال بكماله إلّا على تعاقب يشبّه المنقطعَ بالدائم . وذلك إذاكان المتبدّل بالعدد يستبقي نوعه بالتعاقب ، ويكون كلّ عدد يفرض لما هو بالقوّة يكون له خروج بالفعل لامحالة ولنوعه أولصنفه حفظ بالتعاقب)☆

أى فلا ينال الشبه بكماله إذ هو غير مستقرّ إلّا على تعاقب يشبّه المنقطع الحاصل من الحركة بالدائم لاتّصاله . وذلك إذا كان المتبدّل من الجزئيّات الغير القارّة بالعدد يستبقي نوعه بالتعاقب . وكلّ عدد يفرض ممّا هو بالقوّة يكون له خروج إلى الفعل حين انتهاء النوبة إليه لامحالة ، ولنوعه أوصنفه حفظ بالتعاقب . والتشبّه إنّما يكون بذلك الباقى المحفوظ دون الزائل المتصرّم .

قوله :

☆(فيكون المتشوّق متشبّهاً ما بالأُمور الّتي بالفعل من حيث برائتها عن القوّة راشحاً عنه الخير الفائض من حيث هو يشبّه بالعالى لامن حيث هو إفاضة على السافل)☆

أقول : «فيكون المتشوّق» يعنى محرّك السماء « متشبّها » بنحو « ما » من التشبّه و في بعض النسخ : فيكون المتشوّق : بفتح الواو تشبّهاً ما يعنى يكون ما إليه يتشوّق المحرّك هو تشبّهاً ما «بالأُمور الّتى بالفعل» يعنى المعشوق وهو العقل « من حيث برائتها عن القوّة راشحا عنه الخير الفائض » أي في حال كونه راشحاً عنه الخير «من حيث هو يشبّه بالعالى » يعنى مقصوده بالقصد الأوّل هو التشبّه به من حيث البرائة عن القوّة ، و أمّا بالقصد الثانى فأن يرشح عنه الخير حال التشبّه كما يرشح عن معشوقه . وفي لفظة يرشح استعارة لطيفة وهو أنّ الخير لايفيض عن المحرّك بالذات ؛ بل يفيض عن العقل عليه ، و يرشح عنه على ماتحته .

قوله :

☆(ومبدء ذلك في أحوال الوضع الّتى هى هيئات فيّاضة . وإنّما يجرى ما بالقوّة

فيها مجرى الفعل بما يمكن من التعاقب)☆

يعنى ومبدء ذلك الأمر الّذي يحصل التشبّه به يكون في أحوال الوضع و ذلك لأنّ الخروج من القوّة إلى الفعل على الاتّصال الغير القارّ أعنى الحركة لايقع إلّا في أربع مقولات كما تبيّن في العلم الطبيعىّ. والفلك لايمكن أن يتغيّر في ثلاثة منها الّتي هى الكم والكيف والأين. فإذن لاخروج له من القوّة إلى الفعل إلّا في الوضع. و إنّما قال: «الّتي هى هيئات فيّاضة» لأنّ الأجرام النيّرة تفيض أنوارها على الأجسام السفليّة بحسب أوضاعها. والهيئات ليست بذاتها فيّاضة؛ لكن لمّا كانت معدّات للإفاضة وصفها بأنّها فيّاضة. وإنّما يجرى ما بالقوّة فيها يعنى في السماء مجرى الفعل بما يمكن من التعاقب. ولذلك يحصل التشبّه. فهذا تقرير مافي الكتاب.

وإنما وسم الفصل بالإشارة و التنبيه لاشتماله على بيان غاية الحركة السماويّة الّتي هى التشبّه، وعلى التنبيه على وجود الجوهر المتشبّه به أعنى العقل.

☆(تنبيهٌ)☆

☆(لوكان المتشبّه به واحداً لكان التشبّه في جميع السماويّة واحداً وهو مختلف. ولو كان لواحد منها بالآخر مشابهة لتشابهت في المنهاج. وليس كذلك إلّا في قليل)☆

يريد التنبيه على كثرة العقول المفارقة.

واعلم أنّ الفيلسوف الأوّل قد أشار في بعض أقواله إلى أنّ المتشبّه به في الجميع شيء واحد وهو العلّة الأولى، و أشار في مواضع أُخر أنّ كلّ فلك فقد يخصّه معشوق يتشبّه ذلك الفلك به. فنبّه الشيخ في هذا الفصل على أنّها كثيرة. وسنذكر الوجه في كونه واحداً في الفصل الّذى يتلوه.

وتقرير الكلام (١) أنّ المتشبّه به لوكان واحداً لكان التشبّه في جميع الأجرام

(١) قوله « تقرير الكلام » توجيهه ان اختلاف حركات الافلاك يستلزم اختلاف التشبهات و اختلاف التشبهات يستلزم اختلاف المشبه به:

اما الصغرى فلان اختلاف الحركات اما أن يستند الى القابل اعنى جرم الفلك اوالى الفاعل اعنى النفس المجردة. لا سبيل الى الاول لانه لوكان اختلاف الحركات مستندا الى اجرام الافلاك

السماويّة واحداً . وذلك لأنّ الجسم من حيث هوجسم لا يقتضى حركة إلى جهة معيّنة ولا وضعا معيّناوليس للأفلاك طبائع تقتضيوضعاً معيّناً وإلّا لكان النقل عنه بالقسر ، ولا جهة معيّنة فإنّ وجود كلّ جزء من أجزاء الفلك على كلّ نسبة محتمل فيطبيعة الفلك المقتضية لتشابه أجزائه و أحواله . و نفوسها أيضاً لايجوز أنيكون طبعها أن يريد تلك الجهة والوضع إلّا أن يكون الغرض من الحركة مختصّا بذلك لأنّالإرادة تبع للغرض لا الغرض تبع لها . فإذن السبب اختلاف الأغراض و يلزم من ذلك اختلاف مباديها المتشبّه بها .

فلا يخلو اما ان يكون لجسميتها من حيث الجسمية وهو محال . لانها مشتركة و المشتركة لاتكون علة للاختلاف ، واما لطبيعتها و هو ايضا محال لان كلجزء من اجزاء كل فلك يحتمل ان يكون فى كل جهة وعلى كل حد يفرض من السرعة و البطؤ . وذلك يقتضى تشابه احوالها . وهكذا ان كان لهيولياتها فان الجهات بالنسبة اليهامتساوية . فتعين ان يكون اختلاف الحركات بسبب النفوس . و قد ثبت ان حركاتها ارادية و اختلاف حركاتها بالارادة لا يكون الا لاختلاف الاغراض و هى التشبهات .

و اما الكبرى فلان اختلاف التشبهات انما يكون بحسباختلاف مباديها و هى العقول . فيكون اختلاف الحركات ملز وما لا ختلاف المشبه به لكن الملزوم حق فالتالى مثله .

هذا هو التقرير المجرد المنتجلعين المطلوب و هوكثرة المتشبه به .

و الشارح جرى على و تيرة المتن فحاول ابطال نقيض المطلوب . وذلك ان المتشبه به لوكان واحداً لكان التشبه فى جميع الافلاك واحداً وهو عكس نقيضالكبرى فى القياس المقدم ، و لوكان التشبه فىجميع الا فلاك واحداً لتشابه الحركاتفى الجهة والسرعةوالبطؤ فهو عكس نقيضالصغرى . ينتج ان المتشبه به لوكان واحداً لتشابه الحركات ، لكن اللازم منتف فينتفى الملزوم .

ولا شك فى ان هذا التقرير زيادة مقدمات لا حاجة اليها . علىانانتظام الكلام فى الشرح موقوف على تقدير كبرى هذا القياس . لان قوله : وذلكلان الجسم من حيث هو جسم لا ينتهى حركته الى جهة معينة . الى آخره بيانهما لابيان الصغرىوان كان هو الظاهر ، ومنع ذلك فى تقديم بيانها علىبيان الصغرى سوء ترتيب . ومنالظاهر ان عدم اقتضاء الوضع المعين مستدرك فى البيان .

وفى الدليل كيف ما يقرر نظر من وجوه : فانقوله : يحتمل ان يكون كلجزء منأجزاء الفلك على كل حد . ان اريد به الاحتمال فى نفس الامر فهو ممنوع بالنظر الى الطبيعة الفلكية الخاصة او هيولاه . و ان اريد الاحتمال الذهنى فهو مسلم ؛ لكنه لاينتج المطلوب .

فان اجيب بما سيذكره الشارح فى آخر الفصل : أن اختلاف الحركات لواستندالى الطبيعة أو

واعلم : أنّ بعض المتفلسفة من الإسلاميّين وغيرهم ذهبوا إلى أنّ المتشبّه به هو الجسم . فكلّ فلك سافل يتشبّه بما يحيط به على ماسيأتي بيانه . والشيخ أبطل ذلك بأنّه يقتضى تشابه الحركات في الجهات والأقطاب . و إن أوجب قصورا فإنّما يوجب ضعف المتشبّه عن التشبّه التامّ لا مخالفته . وليس التشابه موجوداً إلّا في قليل يعنى في الممثّلات لفلك البروج غير ممثّل القمر . فإنّها تشبه فلك البروج في الحركات و الأقطاب .

واعترض الفاضل الشارح[1] : بأنّ تشبّه الفلك بالعقل هو بأن يستخرج كمالاته

المادة يلزم ان يكون الحركة طبيعية .

قلنا : لانسلم وانما يلزم لوكانت الحركة مستندة اليها وهو ممنوع . فان من الجايز ان يكون وجود الحركتين من النفس بالارادة ،ويكون عروض صفة لها بواسطة امر آخر كما انا نتحرك بالارادة . واما ان هذه الحركة على سطح الارض لا الى جهة السماء فليس بالا رادة بل لان البدن لايمكنه الصعود . سلمناه ؛ لكن لانسلم ان اختلاف تحريكات النفس للافلاك بواسطة اختلاف الاغراض فلم لايجوز أن يكون بسبب اختلاف النفوس فى القوة و فى الضعف ، اوفى سائر الا حوال : فلئن سلمناه ؛ لكن لانسلم ان اختلاف الاعراض يستلزم اختلاف مباديها . ولم لايجوزان يتشبه جميع الا فلاك بعقل واحد من جهات متعددة . فلابدله من بيان . م

(١) قوله « واعترض الفاضل الشارح » لماكان تقرير الدليل أن وحدة المتشبه به يستلزم وحدة التشبه وهى تستلزم تساوى الحركات . قال الامام : هذا الالزام لازم عليكم لانكم قائلون بوحدة المتشبه به . فان قولكم : الفلك يريد التشبه بالعقل . ليس معناه انه يريد أن يجعل نفسه مثل العقل . فان فى ذلك انقلاب الحقايق ؛ بل معناه أن العقل خرجت كمالاته اللايقة من القوة إلى الفعل ، والفلك يريد أن يستخرج كمالاتها اللايقة أيضا من القوة إلى الفعل . و ذلك المعنى و هو خروج الكمالات من القوة إلى الفعل مشترك بين ساير العقول ولا مدخل لخصوصية عقل عقل بذلك . فالفلك لايطلب التشبه الا بموجود خرج جميع كمالاته اللايقة به من القوة إلى الفعل وهوشيء واحد . فلو كان وحدة المتشبه به يستلزم وحدة التشبه لزم تساوى الحركات بين ساير الا فلاك ليكون التشبه واحداً فى جميع الا فلاك . فلو استلزم وحدة التشبه ثم تساوى حركات الافلاك لزمكم هذا الالزام .

أقول : ويمكن أن يقرر هذا الاعتراض بأن يقال : هذا المعنى وهو استخراج الكمالات اللائقة من القوة الى الفعل مشترك بين سائر الافلاك . فيكون التشبه واحداً فى جميع الافلاك فلو استلزم وحدة التشبه لتساوى الحركات لزمكم هذا الالزام .

و جواب الشارح : أن غايات حركات الافلاك تشبهات جزئية لانها غايات حركات جزئية لاتشبه

اللائقة به إلى الفعل كما في العقل · وهذا معنى مشترك بين العقول . و ليس لما به امتياز كلّ عقل عن آخر مدخل في ذلك . فإذن المتشبّه به شيء واحداً .

والجواب أنّ خروج الكمالات إلى الفعل أمر كلّي لايمكن أن يصير غاية لحركات جزئيّة ؛ بل يجب أن تكون غايات الحركات الجزئيّة اُموراً جزئيّة يلزمها هذا المعنى الكلّي . وذلك الاُمور وإن كان اختلاف الحركات قددلّنا على إثباتها ؛ لكن ليس لنا إلى معرفة ماهيّاتها المتخالفة طريق على مايجيء بيانه .

قال : ويحتمل أن يكون سبب اختلاف حركاتها هواختلاف هيولاتها بالماهيّة كما يجيء بيانه . فلاتكون كلّ هيولى قابلة إلّا لحركة خاصّة .

والجواب عنه مضافا إلى مامرّ أنّ ذلك يقتضي كون الحركة المستديرة طبيعيّة وقد مرّ فساده .

☆(وهمٌ وتنبيهٌ)☆

☆(ذهب قوم [1] إلى أنّ المتشبّه به واحد فقط ، وأنّ الحركات كان يجوز فيها أن تكون متشابهة ؛ ولكنّها لمّا كان سواء لها أن تتحرّك إلى أيّ جهة اتّفقت فينال الغرض بالحركة ثمّ كان يمكن لها أن تطلب الحركة على هيئته نفّاعة لما تحت و إن لم تكن الحركة في أصلها لذلك جمعت بين الحركة لما استدعى منها الحركة من الغرض ، و بين

كلى و التشبه الجزئى لابد أن يكون لمتشبه به جزئى . فلا يلزم وحدة المتشبه به .

ولا شك أن جوابه اطبق على التقرير الثانى لعدم احتياجه حينئذ إلى تقرير هذه المقدمة القايلة بان التشبه الجزئى يكون لمتشبه به جزئى وهى مفقودة فى الشرح . م

(١) قوله « ذهب قوم » إعلم أن حاصل الكلام فى الفصل السابق أن اختلاف حركات الافلاك يدل على اختلاف الاغراض التى هى التشبهات ؛ و اختلاف التشبهات يدل على اختلاف المتشبه به فيكون لكل فلك عقل متشبه به و هاتان المقدمتان وإن لم يكونا يقينيين الا أن الظن واقع بهما . والظن فى هذا المقام كاف .

ثم أن قومامنهم ذهبوا إلى أن اختلاف الحركات ليس لاجل اختلاف الاغراض ؛ بل لاجل نفع السافل فان الحركات فى جميع الجهات سواء فى تحصيل المقصود وهو التشبه والحركة المخصوصة فى الجهة المخصوصة على الهيئة المخصوصة نافعة للسافل . فلهذا أختارها .

و للشيخ فى ابطال هذا المذهب طريقان .

الاول : أنه لوجاز أن يكون هيئة الحركة لاجل المعلول لجاز ان يكون نفس الحركة لاجل المعلول

جعلها على هيئة نفّاعة . ونحن نقول : لوجاز أن تتوخّى بهيئة الحركة نفع السافل لجاز أن تتوخّى بالحركة ذلك . أيضا وكان لقائل أن يقول : لمّا كان لها أن تتحرّك ، و أن تسكن سواء لديها الأمران مثل جهتى الحركتين . ثمّ كان أن تتحرّك أنفع للسافل اختارته ؛ بل إذا كان الأصل هوأنّها لاتعمل لأجل السافل ؛ بل إنّما تطلب شيئا عاليا فيتبعه نفع فيجب أن تكون هيئة الحركة كذلك)*

قال الشيخ في سائر كتبه : إنّ قوماً لمّا سمعوا ظاهرقوز الاسكندر إذ يقول : إنّ الاختلاف في هذه الحركات وجهاتها يشبه أن يكون للعناية بالأمور الكائنة الفاسدة الّتي تحت كرة القمر ، وكانوا سمعوه أيضا وعلموا بالقياس أنّ حركات السماويّات لايجوز أن تكون لأجل شيء غير ذواتها ولايجوز أن تكون لأجل معلولاتها أرادوا أن يجمعوا بين المذهبين . فقالوا : إنّ نفس الحركة ليست لأجل ماتحت القمر ؛ ولكن للتشبيه بالخيّر المحض والشوق إليه ، وأنّ اختلاف الحركات كان ليختلف ما يكون من كلّ واحد منها في عالم الكون والفساد اختلافا ينتظم به بقاء الأنواع كما أنّ رجلا خيّراً لو أراد أن يمضى في حاجته سمت موضع واعترض له إليه طريقان أحدهما يختصّ بوصوله إلى الموضع الّذي فيه قضاء و طره ، و الآخر يضيف إلى ذلك إيصال نفع إلى مستحقّ . وجب من حكم خيريّته أن يقصد الطريق الثاني وإن لم تكن حركته لأجل نفع غيره ؛ بل لأجل نفع ذاته . قالوا : و كذلك حركة كلّ فلك إنّما هى ليبقى على كماله الأخير دائماً لكنّ الحركة إلى هذه الجهة و بهذه السرعة لينفع غيره . فهذا تقرير هذا الوهم .

حتى أن السكون يحصل خيرية الفلك كالحركه ؛ لكنه اختار الحركة لانها نافعة للغير . وهذا نقض و ان سماه الامام معارضة .

الثاني : انه لايجوز أن يكون هيئة الحركة لاجل السافل كما لايجوز ان يكون نفس الحركة لاجل السافل لا شتراك الدليل . وهذا الطريق هوا المعتمد فى دفع ذلك المذهب . ولهذا أضرب عن الطريق الاول بقوله : بل إذاكان الاصل إلى آخره .

واعترض الامام على الطريق الاول بان مقصود الفلك هوالتشبه . والتشبه انما يحصل باستخراج الاوضاع من القوة الى الفعل . و استخراج الاوضاع انما هوبالحركة . فالحركة أية حركة كانت يحصل المقصود بخلاف السكون .

ثمّ قال : في إبطاله : فأوّل مانقول لهؤلاء : أنّه إن أمكن أن يحدث للأجرام السماويّة في حركاتها قصدٌ ما لأجل شيء معلول ، و يكون ذلك القصد في اختيار الجهة فيمكن أن يحدث ذلك ويعرض في نفس الحركة حتّى يقول قائل : إنّ السكون كان يتمّ لها به خيريّة تخصّها والحركة كانت لاتضرّها في الوجود وينفع غيرها ولم يكن أحدهما أسهل عليها من الثاني أوأعسر . فاختارت الأنفع . وإن كانت العلّة المانعة عن تصيير حركتها لنفع الغير استحالة قصدها فعلا لأجل الغير من المعلولات . فهذه العلّة موجودة في نفس قصد اختيار الجهة وإن لم يمنع هذه العلّة قصد اختيار الهجة لم يمنع قصد الحركة . و كذا الحال في قصد السرعة والبطء .

قال : وذلك لأنّ كلّ قصد يكون من أجل مقصود فهو أنقص وجوداً من المقصود لأنّ كل ما من أجل شيء آخر فهوأتمّ وجوداً من الآخر . ولا يجوز أن يستفاد الوجود الأكمل من الشيء الأخسّ فهذا ماقاله الشيخ في هذا الموضع وهو واضح .

قال الفاضل الشارح : المعارضة بالسكون غيرواردة لأنّ الحركة تستخرج الكمالات من القوّة إلى الفعل بخلاف السكون . فإذا كان المقصود هو استخراجها كان حاصلا بكلّ الحركات . فكان الكلّ بالنسبة إليه على السواء ولم يكن حاصلا بالسكون . فلا جرم لم تكن الحركة والسكون بالنسبة إلى غرضه على السواء .

أقول : ليس مراد الشيخ تجويز السكون على الفلك مع تسليم ما ذهبوا إليه من

و تحرير جواب الشارح أن القوم قدروا استواء الحركات فى تحصيل الغرض ، و ذهبوا الى أن اختيارهيئة الحركة لاجل نفع الغير على ذلك التقدير ، والشيخ أيضا قدر الحركة و السكون سواء فى تحصيل الغرض ، وجوز كون اختيار الحركة لاجل السافل على ذلك التقدير ، ثم أن منع مانع تساوى السكون و الحركة فى تحصيل الغرض منع أيضا تساوى الحركات فى تحصيل الغرض . فان الغرض ليس بمطلق التشبه ؛ بل حصول التشبهات الجزئية . و لعلها لايحصل الا من الحركة فى هذه الجهة بهذه السرعة .

و الحاصل أن كلام الشيخ نقض اجمالى . و جواب نقض اجمالى يجب أن يكون بحيث لايرد على أصل الدليل ؛ لكن المنع الذى أورده على النقض وارد عليهم أيضا . وانت تعرف أن قوله : ليس مراد الشيخ تجويز السكون على الفلك . قول ماقال به الامام . فهو زايد لادخل له فى الجواب . وكذا قوله : فالعلة الداعية إلى اسناد أصل الحركة . الى آخر . لتمام الجواب دونه . م

القول بأنّه يطلب التشبّه ؛ بل مراده بيان ضعف ما تمسّك به القوم من الفرق بين أصل الحركة وهيئتها بأنّ التمسّك بمثل ذلك في جعل أصل الحركة لأجل نفع الغير ممكن وذلك على تقدير كون الحركة والسكون بالنسبة إلى الفلك على السواء فالعلّة الداعية إلى أسناد أصل الحركة إلى التشبّه هي بعينها داعية إلى إسناد هيئتها إلى مثل ذلك .

قوله .

☆(وإذا كان كذلك وقع الاختلاف هيهنا بسبب متقدّم على ما يتبع الاختلاف من النفع . فإذن المتشبّه بها أُمور مختلفة بالعدد)☆

أي إذا كان الفلك غير متحرّك لأجل ماتحته وقع الاختلاف بسبب متقدّم على ما يتأخّر عن الاختلاف وهو نفع ماتحت الفلك ، ثمّ صرّح بالمقصود وهو كون المتشبّه بها أُموراً كثيرة .

قوله :

☆(وإن جاز أن يكون المتشبّه به الأوّل واحداً و لأجله تشابهت الحركات في أنّها دوريّة)☆

هذه إشارة إلى مامرّ ذكره . وهو قول الفيلسوف الأوّل أنّ المتشبّه به واحد . فحمله الشيخ [١] على أنّ ذلك هو المتشبّه به الأبعد يعني العلّة الأولى .

و اعترض الفاضل الشارح عليه : بأنّ ذلك الواحد إن كان متشبّهاً به من حيث هو ذلك الواحد لزم تشابه الحركات [٢] وإن لم يكن متشبّها به بل كان المتشبّة به غيره أوشيئاً مركّبا منه ومن غيره لم يكن هو متشبّها به ، و أيضا تعليل الحركة الدوريّة بذلك إنّما يجوز لوصحّ على الأفلاك غيرها أمّا إذا كان السكون و الحركة المستقيمة

(١) قوله « فحمله الشيخ » جمع بين قولى الفيلسوف الاول : ان المراد من قول الوحدة : ان المتشبه به البعيد واحد ، ومن قول الكثرة : ان المتشبه به القريب كثير فلا تنا فى بين القولين . م

(٢) قوله « لزم تشابه الحركات » قلنا : لانسلم و انما يلزم لوكان متشبها به قريبا و هو ممنوع بل هو متشبه به بعيد . سلمنا ذلك لكن نختار أن المتشبه به هو مع غيره . م

ممتنعين عليها كانت الحركة الدوريّة واجبة لها لذواتها . فتعليلها بكون المتشبّه به واحداً باطل .

والجواب عن الأوّل [(١)] : أنّ المتشبّه به علّة بوجهٍ ما للحركة و إن لم تكن علّة فاعليّة لها . والعلل قد تكون بعيدة وقد تكون قريبة . فكذلك المتشبّه به ، وأيضا كون المتشبّه به القريب بحيث يمكن أن يتشبّه به لا يتصوّر إلّا بعد وجوده المستفاد من العلّة الأولى . فإذن ليس هو متشبّها به [(٢)] إلّا مع اعتبار العلّة الأولى ولا يبعد أن تكون استدارة الحركة المشتركة فيها لاعتبار العلّة الأولى . وما به تمتاز كلّ حركة عن غيرها لاعتبار ذلك المعلول الّذي هو موجود خاصّ .

والجواب عن الثاني : أنّ الحركة يمتنع أن تكون لشيء واجبة لذاته لأنّ المتصرّم لا يجب لأمر ثابت . فإذن هي الأفلاك ليست بحسب ذواتها بل بحسب شيء آخر هو التشبّه . وإذا جاز أن تكون نفس الحركة بحسب شيء آخر لا بحسب ذات الفلك فأن تكون استدارتها الّتي هي هيئة تابعة لها بسبب شيء آخر أولى .

☼(زيادة تبصرة)☼

☼(الآن ليس لك أن تكلّف نفسك إصابة كنه هذا التشبّه بعد أن تعرفه بالجملة . فإنّ قوى البشر وهم في عالم الغربة قاصرة عن اكتناه ما دون هذا . فكيف هذا . وجوّز أنّه إذا كان المحرّك يريد تشبّها ينال منه على التجدّد أمراً أن يعرض منه في بدنه انفعال يليق بذلك التشبّه من طلب الدوام كما يعرض في بدنك من انفعالات تتبع انفعال نفسك . و أنت اذا طلبت الحقّ بالمجاهدة فيه فربما لاح لك سرّ واضح خفّي . فاجتهد واعلم أنّه كيف يمكن ذلك ، وأنّها تكون هيئة تشبه الخيالات لا عقليّة صرفة وإن كانت خيالات عن عقليّة صرفة بحسب استعداد تلك القوى الجسمانيّة . وأنت عند تلويح المعقولات في نفسك تصيب محاكاة لها من خيالك بحسب استعدادك و ربّما تأدّت إلى حركات من بدنك ، ثمّ إن

---

(١) قوله « والجواب عن الاول » تقريره انا نختار أن ذلك الواحد متشبه به . م

(٢) قوله « فلا يكون هو متشبه به » قلنا : لا نسلم . فان المراد بالمتشبه به ما له مدخل في التشبه به . والمبدء الاول كذلك لانه علة وجود المتشبه به . فله دخل في وجود ذلك . م

اشتهيت ضربا آخر من البيان مناسبا لما كنّا فيه فاسمع)☆

قد تبيّن ممّا مرّ أنّ محرّك الفلك إنّما يخرج بتحريكه إيّاه أوضاعه من القوّة إلى الفعل طلبا للكمال اللائق به . والأوضاع الخارجة إلى الفعل و إن كانت كمالاتٌ ما ؛ لكنّها تكون كمالات بالقياس إلى الجسم لا بالقياس إلى محرّكه . فالكمال اللائق بالمحرّك هو تشبّهه بمبدئه في صيرورته بريئاً من القوّة ؛ لكن الكمال و التشبّه أمران يقعان على أشياء مختلفة الحقائق بالتشكيك وقوع اللوازم . فإذن هيهنا شيءٌ ما يحصل لمحرّك كلّ فلك بالتحريك يقع عليه باعتباره مقيسا إلى المحرّك اسم الكمال ، وباعتباره مقيسا إلى المبدء الفارق اسم التشبّه .

والشيخ ذكر في هذا الفصل أنّك بعد أن عرفت وجود تلك الأشياء بالإجمال فليس لك أنّ تكلّف نفسك تصوّر ماهيّاتها المختلفة بالتفصيل . فإنّ القوى البشريّة الممنوّة بالشواغل البدنيّة قاصرة عن تصوّر ماهيّة ماهو أقرب إليها منها مثلا كماهيّات كثيرة من كمالات النفس الحيوانيّة بالتفصيل . فكيف هذا .

ثم أشار إلى ذلك بما يزيد الاستبصار في تصوّر كيفيّة صدور التحريك عن الشيء المتصوّر (١) بصورة عقليّة ، وأورد لذلك مثلا واضحاً وهو أن القوّة الخياليّة في الانسان الّتي هي المبدء الأوّل لتحريك بدنه لا تتعطّل عند إمعان نفسه الناطقة في أفكارها العقليّه بل يتمثّل فيها صور خياليّة تحاكي تلك الأفكار نوعاً مامن المحاكاة . و كثيراً ما يعرض للبدن من تلك الصور انفعالات تابعة لانفعال النفس كاضطراب بغتة أو دهشة أوسكون أو غير ذلك . فمشاهدة هذه الأمور دالّة على جواز أن يعرض لجرم الفلك انفعال مستمرّ

---

(١) قوله « في تصور كيفية صدور التحريك عن الشيء المتصور » أي كيف يعقل أن الشيء بسبب أنه يتصور شيئاً و يدرك كمالا يحرك شيئاً آخر . و المثال أن النفس الانسانية ربما يتعقل اموراً وينتقش في قوة الخيال صوراً لها على سبيل المحاكاة لعلاقة لها بالنفس فيسرى الانفعال الى البدن و يعرض له حركة و دهشة . فكما ان حدوث الانفعال في أنفسنا يوجب حدوث الانفعال في قوة الخيال و هو يوجب حدوث حركة البدن فلا يبعد ان يكون استمرار انفعال نفس الفلك موجبا لاستمرار انفعال خيال الفلك وهو يستتبع دوام حركة الفلك . م

تابع لانفعال يحصل في صورته ، ويجري مجرى خيالاتنا في انبعاثها عن الانفعالات الحاصل لنفسه من تصوّر كمالات مبدئه المفارق الحاصلة له بالفعل . وهذا يقتضي كون نفس الفلك مجرّدة عاقلة بذاتها ، محرّكة للفلك بتوسّط صورة حيوانيّة ، منبعثة عنها ، منطبعة في الفلك كنفوسنا الناطقة بعينها . فاشار الشيخ إلى ذلك بقوله « وأنت إذا طلبت الحقّ بالمجاهدة » أي بالجهد في التأمّل والارتياض بالفكر لا بالتقليد عن جمهور المشّائين « فربّما لاح لك سر » هو تجرّد النفس الفلكيّة « واضح » بعدما اطّلعت على أحوال نفسك « خفيّ » قبل أن تعتبر أحوال النفس الفلكيّه « فاجتهد » و باقي الفصل واضح . و هيهنا قد تمّ كلامه في غايات أفعال النفوس الفلكيّة ؛ لكن لمّا كان ذلك مشتملا على إثبات عقول فعّالة هي مبادىء تلك الغايات أكّد إثبات العقول بضرب آخر من البيان وذلك هو وجه مناسبة ما يأتي من الكلام لما قبله .

☆(تنبيهٌ)☆

☆(القوّة قد تكون على أعمال متناهية [1] مثل تحريك القوّة الّتي في المدرة ،

---

(١) قوله « القوة قد يكون على اعمال غير متناهية » النهاية و اللانهاية يعرضان لكم بالذات . و ما ليس بكم بالذات بسبب كمية . و القوى ليست بكميات و نها ياتها ولا نها ياتها بحسب كمية آثارها : اما الانفصالية وهي عدد آثارها ، و اما الاتصالية وهي زمانها . ولا نهايتها بحسب عدد حركاتها هو الاختلاف بحسب العدة واما نهايتها ولا نهايتها بحسب زمان حركاتها فلما كان الزمان مقدارا كما يمكن ان يفرض اللانهاية له في جانب الازدياد يمكن ان يفرض في جانب الانتقاص فهما إما في جانب الازدياد فهو الاختلاف بحسب المدة ، واما في جانب الانتقاص فهو الاختلاف بحسب الشدة . و لما استحال وجود القوة الغير المتناهية بحسب الشدة لان حركتها حينئذ اما أن تقع في آن وهو محال لاستحالة وقوع الحركة في الان ، و اما أن تقع في زمان فيكون حركتها في نصف ذلك الزمان اشد . فلا يكون القوة المفروضة غير متناهية في الشدة . هذا خلف .

ولم يعتبر الشيخ اللانهاية بحسب الشدة بل اقتصر على ذكر التناهي و اللاتناهي بحسب العدة والمدة : اما مثال التناهي فحركه المدرة فانها متناهية بحسب المدة ، وهو ظاهر بحسب العدة أيضا . لان حركتها واحدة و اقل مراتب العدد الوحدة . و أما مثال اللاتناهي فحركة الفلك فانها غير متناهية بحسب المدة . وهو ظاهر ، و بحسب العدة لان للفلك أدوار غير متناهية و كل دورة حركة

وقد تكون على أعمال غير متناهية مثل تحريك القوّة الّتي للسماء ثمّ تسمّى الأُولى متناهية والأُخرى غير متناهية وإن كانا قد يقالان لغير هذين المعنيين)☆

النهاية واللانهاية من الأعراض الذاتيّة الّتي تلحق الكم لذاته ، ويلحق كلّ ماله أو لشيء يتعلّق به كميّة بسبب تلك الكميّة . فمنها : مايعرض للكم المتصّل وهو تناهي المقدار ولا تناهيه ، ومنها : ما يعرض للكم المنفصل وهو تناهي العدد ولا تناهيه . والمقدار نفسه كما يمكن فرض لانهايته في الازدياد لانهاية المقادير أعني تزايد الاتّصال فقد يمكن فرض لانهايته في الانتقاص لانهاية الأعداد أعني مراتب الانفصال . و الشيء الّذي له مقدار كالجسم أوعدد كالعلل ففرض النهاية واللانهاية فيه ظاهر أمّا الشيء الّذي يتعلّق به شيء ذومقدار أوعدد كالقوى الّتي يصدر عنها عمل متّصل في زمان أو أعمال متوالية لها عدد ففرض النهاية واللانهاية فيه يكون بحسب مقدار ذلك العمل أوعدد تلك الأعمال ، والّذي بحسب المقدار يكون إمّا مع فرض وحدة العمل لاتّصال [واتّصال خ] زمانه ، أومع فرض الاتّصال في العمل نفسه لامن حيث يعتبر وحدته أو كثرته .

فالقوى بهذه الاعتبارات تكون ثلاثة أصناف :

الأوّل : قوى يفرض صدور عمل واحد منها في أزمنة مختلفة كرماة تقطع سهامهم

فحركة الفلك تشتمل على حركات غير متناهية .

و فيه نظر : لان انقسام حركة الفلك بحسب الفرض . و اما فى الواقع فهى متصلة واحدة من الازل الى الابد و الانقسام الفرضى لوكفى لم يكن حركة المدرة متناهية .

و اما الشارح فقدقسم النهاية و اللانهاية الى ثلاثة اقسام فانهما يلحقان الكم لذاته ، أو ماله كمية كالجسم ، أو لشيء يتعلق به كمية كالقوى فانها يتعلق بها شيء له كمية وهو عملها . و أشار بقوله : منها ما يعرض للكم المتصل . الى القسم الاول فان النهاية واللا نهاية اذا عرضتا للكم بالذات فاما أن يكون عروضهما للكم المتصل فهما نهاية المقدار ولا نهايته ، و اما أن يكون عروضهما للكم المنفصل فهما نهاية العدد ولا نهايته . و مقدار كما يمكن أن يزداد الى غير النهاية فيكون لا نهايته لا نهاية المقدار لاتصاله يمكن أن ينقص الى غير النهاية لانه قابل للانقسام و الانفصال دائما ؛ لكنه عند انفصال الاجزاء يكون كما منفصلا فيكون لانهايته لانهاية العدد .

و قوله : و الشيء الذى له مقدار . اشارة الى القسم الثانى من الاقسام الثلاثة . والى الثالث

مسافة محدودة في أزمنة مختلفة . ولا محالة تكون الّتي زمانها أقل أشدّ قوّة من الّتي زمانها أكثر . ويجب من ذلك أن يقع عمل غير المتناهية لافي زمان .

الثاني : قوى يفرض صدور عمل ٍ ما منها على الاتّصال في أزمنة مختلفة كرماة تختلف أزمنة حركات سهامهم في الهواء ولا محالة تكون الّتي زمانها أكثر أقوى من الّتي زمانها أقلّ . ويجب من ذلك أن يقع عمل غير المتناهية في زمان غير متناه .

والثالث . قوى يفرض صدور أعمال متوالية عنها مختلفة بالعدد كرماة يختلف عدد رميهم . ولا محالة تكون الّتي يصدر عنها عدد أكثر أقوى من الّتي يصدر عنها عدد أقلّ . ويجب من ذلك أن يكون لعمل غير المتناهية عدد غير متناه . فالاختلاف الأوّل بالشدّة ، والثاني بالمدّة ، والثالث بالعدّة .

واذا تقرّر ذلك فنقول : نبّه الشيخ في هذا الفصل على كيفية اتّصاف القوى بالنهاية واللانهاية على الإجمال . وكان مراده مايختلف في النهاية واللانهاية بحسب المدّة أوالعدّة فقط و لذلك تمثّل بالمدرة الّتي تتحرّك حركة متناهية بحسبهما ، و بالسماء الّتي تتحرّك حركة غير متناهية بحسبهما . وذكر أنّ المتناهي وغير المتناهي يقالان للقوى بأحد هذين الاعتبارين مع أنّهما قد يقالان لغير المعنيين يعني يقالان للكم ولما هوذو كم .

أشار بقوله : و أما الشيء الذي يتعلق به شيء ذو مقدار . ففرض النهاية واللا نهاية في القوى اما بحسب مقدار عملها ، أو بحسب عدد اعمالها . فان كان بحسب عدد اعمالها فان كان اعمالها غير متناهية فالقوة غير متناهية ، و ان كانت متناهية فمتناهية ، وان كانت اكثر كانت اقوى ، وان كانت بحسب مقدار العمل فاما أن يعتبر فيه وحدة العمل أو يكون عمل واحد يقع في ازمنة مختلفة فان وقع ذلك العمل في الزمان الذي في غاية القصر بل في الان فالقوة غير متناهية ، والا فمتناهية . وكلما كان الزمان أقصر كانت القوة أقوى ، و اما أن لايعتبر وحدة العمل بل يكون المعتبر هو امتداد الزمان فقط . فالقوة ان عملت في زمان غير متناه سواء يعمل في ذلك الزمان الغير المتناهي اعمالا متعددة متتالية أو عملا واحداً فهي غير متناهية ، وان عملت في زمان متناه فهي متناهية . ومتى كان زمان العمل أطول كانت القوة أقوى ،

وفيه نظر لانالو فرضنا حركه قوة مأة ذراع في عشر ساعات ، و حركة قوة أخرى مأتي ذارع في ساعتين يلزم على ما ذكره أن القوة الاولى يكون أقوى . و ليس كذلك . و الحق في التقسم ما ذكرنا م

☆(إشارةٌ)☆

☆(الحركات الّتي تفعل حدوداً [١] ونقطاً هي الّتي يقع بها الوصول و البلوغ عن محرّك موصل يكون في آن الوصول موصلا بالفعل . فإنّ الايصال ليس مثل المفارقة والحركة وغير ذلك : ممّا لايقع في آن . ثمّ إنّه يزول عنه كونه موصلا في جميع زمان مفارقة المتحرّك الحدّ ويكون صيرورته غيرموصل دفعة وإن بقي زماناً لا ككون الشيء مفارقا ومتحركا . والآن الّذي يصير فيه غير موصل دفعة غير الآن الّذي صار فيه موصلا دفعة . وبينهما زمان كان فيه موصلا وهو زمان السكون لامحالة)☆

يريد بيان امتناع اتّصال الحركات المختلفة بعضها ببعض من غير أن يقع بينها سكونات ليبيّن به أنّ الحركة الّتي هي علّة الزمان وضعيّة دوريّة .

---

(١) قوله « و الحركات التى تفعل حدودا » الغرض بيان أن الحركة الحافظة للزمان ليست الا المستديرة وذلك مبنى على مقدمتين : إحديهما : أن الزمان مقدار الحركة ، والثانية أن الزمان لابداية له ولا نهاية له : و قد سلف بيانهما . فتكون الحركة الحافظة للزمان حركة لا بداية ولا نهاية لها . فتلك الحركة إما حركة واحدة مستديرة ، أو حركة واحدة مستقيمة ، أو حركات مختلفة . فهذه اقسام ثلاثه . و القسمان الاخيران باطلان . فتعين الاول . اما انه لايجوز أن يكون . الحركة الحافظة مستقيمة فلان كل حركة مستقيمة منتهية إلى السكون إذ المتحرك بالاستقامة اما ان يذهب على استقامته إلى غير النهاية وهو محال والالزم وجود أبعاد غير متناهية ، و إما أن يرجع أو ينعطف فحينئذ تفعل تلك الحركة حدا معينا و نقطة هى نهاية الذهاب ، و بداية الرجوع و الانعطاف . فيكون حركات مختلفة لاحركة واحدة وقد فرضته حركة واحدة . هذا خلف .

و فيه نظر : لانا لانسلم أن الحركة لوانعطفت لانعطفت عن الذاهبة . لم لايجوز أن يكون الحركة الذاهبة والمنعطفة واحدة على الاتصال فانا اذا توجهنا الى غاية على مسافة فيها انعطاف فنحن نعلم بالضرورة انا اذا وصلنا الى زاوية الانعطاف لم ينقطع حركتنا بل استمر على اتصالها واما انها يمتنع أن يكون الحافظة للزمان حركات مختلفة فلامتناع اتصال الحركات المختلفة من غير تخلل السكنات .

والحجة المشهورة فيه ان الحركات المختلفة لها حدود فى المسافة فالمتحرك الى حد من تلك الحدود انما يكون و اصلا اليه فى آن لان الوصول آنى فانه لووقع فى الزمان ففى نصفه اما أن يحصل الوصول أولا . فان لم يحصل لم يكن مافرضناه زمان الوصول، وان حصل لم يكن حصوله فى

واعلم : أنّ القدماء اختلفو في هذه المسئلة : فذهب المعلّم الأوّل وأصحابه إلى إثبات هذا السكون ، وذهب أفلاطون ومن تبعه إلى نفيه . و لكلّ واحد من الفريقين حجج و مناقضات .

والحجّة المشهورة لمثبتيه : أنّ المتحرّك إلى حدّ ما بالفعل إنّما يصير واصلا إليه في آن ، ثم إنّه إذا تحرّك عنه فلا محالة يصير مفارقاً أومبايناً له بعد أن كان واصلا إليه أيضاً

ذلك الزمان ؛ بل فى نصفه . ثم اذا جاوز ذلك الحد صار مبايناً أومفارقا له . والمباينة والمفارقة يحصلان فى آن فلايخلو اما أن يكون آن الوصول عين آن المفارقة . وهو محال . والالزم أن يكون واصلا مفارقا فى آن واحد ، أوغيره . فاما أن يتخلل بين الانين زمان أولا . فان لم يتخلل يلزم تتالى الانات وهو محال . فانه لواجتمع آنان يحصل امتداد والامتداد الزمانى ينطبق على الحركة والمسافة فيلزم وجود الجزء الذى لايتجزىء ، وان يتخلل بينهما زمان فهو زمان السكون لان المتحرك فى ذلك الزمان لم يتحرك الى ذلك الحد اذ التقدير أنه وصل اليه ، ولا عنه لانه ما ابتدء بالمراجعة و المفارقة .

و نقضها الشارح بالحدود المفروضة فى المسافة حتى يقال : المتحرك الى كل حد يفرض فى المسافة انما يكون و اصلا اليه فى آن . الى آخر الدليل .

فان قلت : لانسلم أن المتحرك وصل الى الحد المفروض فان الحد المفروض معدوم فى الواقع والوصول الى المعدوم محال فضلا عن الوصول فى آن .

قلت : لامعنى للوصول الى الحد المفروض الا الحصول فى حيز . بحيث اذا فرض ذلك الحد موجودا كان الحصول فى ذلك الحيز عنده . والوصول بهذا المعنى ضرورى . والنقض به لازم .

وانما قيد الحدود بالمفروضة لانه لو نوقض بالمسافة التى يكون فيها حدود بالفعل فربما يلزم السكنات فى مثل تلك المسافة كما اورد الشيخ نقضين :

الاول انا اذا ركبنا كرة على دولاب دائم الحركة ،وفرض فوقها سطح بسيط بحيث يلقاها عند الصعود والكرة تصير مماسة لذلك السطح ثم يصير لا مماسة فيلزم أن يكون بين الانين سكون

الثانى : أن المسافة اذا حصل فيها نقط بالفعل بأن كان بعضها اسود و بعضها أبيض ، أوكان أجزائها منضودة على التماس يلزم الوقوفات عند تلك الحدود . و حاصل جواب الشيخ التزام السكون فيها .

وأورد الامام النقض بمماسة كل كوكب لنقطة معينة من الفلك المحيط بفلكه كما اذا كان فى التدوير على أوج حامله أوفى حضيض التدوير وحضيض حامله ، و بوصول الكوكب الى الاوج والحضيض ومسامتها لنقطة الاعتدالى . وهذه النقوض أيضا بحدود مفروضة . م

في آن ، ولا يمكن اتّحاد الآنين لأنّ ذلك يقتضى كون ذلك المتحرّك فيه واصلا مباينًا معا . فإذن هما متغايران . ولا يمكن تتالى آنين من غير تخلّل زمان بينهما لما مرّ في إبطال القول بالأجزاء الّتي لا تتجزّء . فإذن بينهما زمان . و المتحرّك المذكور لا يمكن أن يكون في ذلك الزمان متحرّكاً لأنّه ليس بمتحرّك إلى ذلك الحدّ ، ولا عنه . فإذن هو ساكن .

وهذه الحجّة ضعيفة لأنّها بعينها قائمة في الحدود المفروضة في المسافات المتّصلة الّتي تقطعها حركة واحدة .

وقد أبطلها الشيخ في الشفاء [١] بأن قال : مباينة المتحرّك للحدّ الّتي هى حركته

---

(١) قوله « وقد أبطلها الشيخ فى الشفاء » لما كانت المفارقة و المباينة هى حركة الرجوع فهيهنا آنان : آن يقع فيها ابتداء الرجوع ، وآن يصدق على المتحرك الراجع انه مفارق مباين. فلا شك انه يصدق عليه فى كل آن يفرض فى زمان الرجوع أنه متحرك مفارق . فان أرادوا بآن المباينة هو الاول فلا نسلم المغايرة بين الانين لجواز أن يكون هذا الان عين آن الوصول الذى هو انتهاء الذهاب حتى يكون هذا الان فصلا مشتركا بين زمانى الحركتين اعنى زمان الذهاب و زمان الرجوع . فان نسبة الان الى الزمان نسبة النقطة الى الخط وكما ان النقطة عارضة للخط كذلك الان عارض للزمان وكما أن النقطة يمكن أن يكون فصلا مشتركا بين خطين اى تكون بداية لخط و نهاية لاخر كذلك الان يمكن أن يكون فصلا مشتركا بين الزمانين . وان أرادوا بآن المباينة هو الثانى فلا نسلم أن يكون الزمان المتخلل بين آن الوصول و هذا الان زمان السكون بل زمان الحركة و هو بعض حركة الرجوع فان كل آن يفرض من آنات حركة الرجوع يتخلل بينه و بين آن ابتداء الرجوع بعض حركة الرجوع .

ووجه الامام الحجة بالوصول و اللاوصول بان الحركة الواصلة الى حد معين فالقوة المحركة اليه موجودة حال الوصول لاستحالة الوصول من غير علة ، والوصول آنى لا كالحركة فانها لاتقع فى الان . واذا زال الاتصال عن القوة المحركة يكون زوال الوصول فى آن آخر و بين الانين زمان السكون .

ولا شك أن الاعتراض وارد عليه أيضا لجواز أن يكون الوصول فى آن هو طرف الزمان الذى يحصل اللاوصول فى كله . وقد صرح به الشيخ حيث قال : وكذلك ان اوردوا بدل لفظ المباينة اللامماسة اذ لا فرق بين الوصول والمماسة و اللاوصول و اللامماسة . و كان نقل هذا الكلام من الشارح انما هو للتنبيه على تزئيف توجيه الامام على انه حمل المحرك الموصل على القوة المحركة

عنه إنّما يقع في زمان كالحركة . فإن عنوا بآن المباينة طرف زمان المباينة فليس يمتنع أن يكون ذلك الآن هو بعينه آن الوصول . لأنّه طرف للحركة عن ذلك الحدّ و طرف الحركة يجوز أن يكون شيئاً ليس فيه حركة ، وإن عنوا به آناً يصدق فيه الحكم على المتحرّك بأنّه مباين فهو آن مغاير لذلك الآن ويكون بين الآنين زمان ؛ ولكن لا يكون المتحرّك المذكور ساكناً في ذلك الزمان ؛ بل يكون قاطعاً مسافة تقع بين الحدّ المذكور وبين الموضع المباين لذلك الحدّ .

وحينئذ يكون التعرض له ولوجوده في آن الوصول مستدركا في الاستدلال اذ يكفي أن يقال: الحركة الواصلة الى حد يكون وصولها الى ذلك الحد آني وزوال الوصول عنه في آن آخر . واما آن الوصول عن القوة فلا دخل له في الدلالة .

ثم ان الشارح قرر الحجة بميلين كما صرح الشيخ في الشفاء و النجاة . وتقريرها : ان الحركة الموصلة الى حدانما يصدر عن علة موجودة وتلك العلة لها اعتباران : أحدهما : كونها مزيلة للمتحرك عن حد ما مقربة له الى الحد الذي يتوجه الاخر . وليس بهذا الاعتبار ميلا اذلا معنى للميل والميلان الا الانصراف عن حد و التوجه الى آخر .

و ثانيهما : كونها موصلة الى الحد الذي يتوجه اليه . و من البين المكشوف أن معنى الاتصال الى الحد غير التقريب . وبهذا الاعتبار يسمى ميلا وان كان الموضوع واحدا . فتلك العلة موجودة بهذا الاعتبار في آن الوصول لانه علة الوصول . و العلة باقية مع بقاء المعلول . فاذا انصرف عن ذلك الحد فلابد من وجود ميل آخر لان حركة الذهاب و حركة الرجوع مختلفتان و يستحيل حصول الحركتين المختلفتين عن ميل واحد . وهذا الميل يوجد في آن آخر و الالازم اجتماع ميلين مختلفين في آن واحد . وانه محال . وبينهما زمان السكون لانتفاء الميل لانه لو وجد لكان امامقربا الى ذلك الحد فلايكون واصلا اليه وقد فرضنا الوصول اليه . هذا خلف . و اما أن يكون مبعدا عنه فيكون زايل الوصول وهو بعد لم يزل وصوله . فتعين أنه لاميل له فلا حركة .

والنظر في هذا التوجيه من وجوه :

احدها : أن في قوله : الحركة الموصلة انما تصدر عن علة . مساهلة لان الميل آلة للطبيعة كما تقرر . فكيف صار مصدراً للحركة .

و قال : الحركة الموصلة انما توجد بسبب علة موجودة و لتلك العلة اعتباران . لتخلص عن الاشكال .

ثانيها : أنه يكفي في الاستدلال أن يقال : وصول الجسم المتحرك الى حد انما هو بسبب الميل المتحرك .

قال : و كذلك إن أورد وابدل لفظة المباينة لا مماسّة فإنّه يجوز أن يكون طرف زمان اللاممّاسّة مماسّه .

ثمّ أقام الحجّة على ذلك : بأنّ الحركة الموصلة إلى الحدّ المذكور إنّما تصدر عن علّة موجودة تسمّى باعتبار كونها مزيلة للمتحرّك عن حدّ ما مقرّبة له إلى حدّ آخر ميلا . وتلك العلّة هي علّة وصول المتحرّك إلى الحدّ المذكور ؛ لكن لا تسمّى باعتبار الايصال ميلا . فإذن هي موجودة في آن الوصول . والميل من الأُمور الّتي توجد في آن ، و

فلا بد أن يكون موجودا فى آن الوصول لاستحالة وجود المسبب بدون السبب . و القول بان له اعتبارين يسمى باحدهما ميلا ولا يسمى بالاخر . مستدرك لادخل له فى الاستدلال .

ويمكن أن يقال : انه جواب سؤال وهو أن الميل انما ينبعث عن القوة المتحركة لاجل الحركة فاذا انعدمت الحركة فينعدم الميل فكيف يوجد فى حال الوصول .

فاجاب : بان الميل من شأنه انه مزيل للجسم عن حد موصل الى حد آخر . فاذا وصل الجسم زال عنه الازالة و بقى الاتصال الى الحد فهو ينعدم فى حال الوصول من حيث الازالة موجودة من حيث الاتصال .

و ثالثها : انه لاحاجة فى الدليل الى التعرض للميل الاول اذ يكفى أن يقال : تحرك الجسم الى حد . فوصوله الى ذلك الحد آنى ثم اذا تحرك عن ذلك الحد فقد زال وصوله و انما يكون زوال وصوله وحركته عن ميل حادث وحدوثه ليس فى جميع زمان اللاوصول بل فى طرفه . فيكون فى طرفه زوال الوصول فلا يكون فيه الوصول . فهناك آنان : آن الوصول ، وآن اللاوصول . وبينهما زمان السكون .

و الجواب : أن ماقرره الشيخ مبناه على امتناع اجتماع ميلين . فلابد من التعرض للميل الاول. واما ماذكرتم فهو دليل آخر فى الدلالة وتعيين الطريق غير لازم .

ورابعها : أن هذه الدلالة يتم بدون المقدمة القائلة بان الميل آنى ليس كالحركة .

فنقول : هذا فى الحقيقة ليس مقدمة فى الدليل بل جواب سؤال مقدر عسى أن يقال : الميل لاخفاء فى أنه مستمر و يبقى زمانا كالحركة فلم لايجوز أن يكون الميل زمانيا كالحركة ؟ .

أجاب بانه ليس كالحركة فانهما و ان وقعا فى الزمان الا أن الميل يوجد فى الان و يستمر ، والحركة لاتقع الا فى الزمان .

وخامسها : ان اردتم بقولكم : الميل علة الوصول . أنه علة موجبة له . فهو ممنوع وان اردتم أنه علة معدة للوصول . فمسلم ولكن لايلزم وجوده فى آن الوصول لعدم اجتماع العلة المعدة مع المعلول .

ليس من الأمور الّتي لاتوجد إلّا في زمان كالحركة . وأمّا المباينة فلاتحدث إلّا بعدوجود ميل ثان يحدث أيضا في آن ويبقى زماناً ما . فلايكون الآن الّذي حدث فيه الميل الثاني هو آن الوصول لامتناع اجتماع الميلين المختلفين في جسم واحد كما مرّ. فإذن بين الآنين زمان يكون المتحرّك فيه عديم الميل وبسبب عدم الميل يكون ساكنا .

وبعد تقرير هذه المقدّمات نعود إلى تقرير المتن فنقول : الشيخ عبّر عن الحركات المختلفة بالّتي تفعل حدوداً و نقطا . والحدّ أعمّ من النقطة [١] فإنّ كلّ نقطة حدّ و

و سادسها : انه اذا وصل المتحرك الى حد يتوجه اليه فلووجب بقاء الميل الموصل فى ذلك الحد لزم ان يكون الجسم اذا تحرك الى حيزه الطبيعى يبقى الميل الموصل فيه مادام فى حيزه لكنهم صرحوا بخلافه .

و يمكن أن يجاب عنه بان الحجر اذا تحرك من الهواء الى حيزه الطبيعى فلا شك فى بقاء ثقله ولكن ثقله ما دام فى الهواء كان مزيلا مقربا وبهذا الاعتبار هو ميل فاذا وصل الى حيزه كان ثقله موصلا و يبقى مادام فى حيزه الطبيعى ، والذى زال هو الميل من حيث انه ميل .

وسابعها : أن الثابت امتناع اجتماع الميلين وأما امتناع اجتماع المحرك الموصل والميل الثانى فممنوع . وذلك لان امتناع اجتماع الميلين لان احدهما مقرب الى حد ، والاخر مبعد عنه . و هذا لا يتأتى فى المحرك الموصل .

وجوابه : أن من البين امتناع أن يكون جسم فيه بالفعل الاتصال الى حد ، وفيه بالفعل التنحى عنه .

وثامنها : أن الحجر اذا تحرك فى الهواء قسراً وضربنا يدنا فى أثناء حركته عليه حتى أنزلناه فلا شك ان يدنا تحرك بالمشايعة فى جهة النزول . فلو سكن الحجر وجب سكون يدنا أيضا لكن حركة اليد معلومة قطعا .

وتاسعها : أن الحركة لما انحصرت فى الطبيعية والقسرية والارادية كذلك السكون الذى هو مقابلها منحصر فى الاقسام الثلاثة فلو سكن الحجر المقسور فى الهواء كان سكونـه اما طبيعاً أو ارادياً وهو ظاهر الاستحالة ، و إما قسريا . وليس كذلك اذلا قاسر ثمة أصلا .

فنقول : يجوز أن يكون امتناع وجود الميلين هوسبب وجود السكون كما أن امتناع الخلاء قد يكون سبب الحركة التخلخلية . م

(١) قوله « والحد اعم من النقطة » لما كان الدعوى و هى أن الحركات المختلفة يمتنع ان تتصل من غير تخلل سكون غاية يتناول أنواع الحركات سواء كان فى اين أوكم أوكيف أو وضع كان الاولى أن يعبر عن الحركات المختلفة بالتى تفعل حدوداً لان كل حركة من الحركات يتوجه إلى غاية فهى منتهى الى الغاية فهى فاعلة حداً ؛ لكن ضم الشيخ النقطة الى الحدود لان البيان فى الحركة الاينية أسهل . ولذلك خصص الدعوى بعد ماعممها . م

لاينعكس . وجميع الحركات المختلفة تفعل حدودا مثلا الحركة في الكيف إذا كانت متوجّهة إلى غاية ما ثمّ راجعة عنها . فإنّها إنّما تنتهي إلى حدّ ما ثمّ يرجع عنه . فهي قد فعل ذلك الحدّ . وإنّما أورد النقطة بعد ذكر الحدود لأنّ البيان في الحركات الأينيّة المختلفة الّتي تفعل نقطا هي نقط زوايا الانعطاف أو الرجوع يكون أسهل وأوضح . وإنّما وصف تلك الحركات بأنّها هي الّتي يقع بها الوصول[1] والبلوغ لأنّ الحركة المتوجّهة إلى حدّ ما إنّما تنقطع بالوصول إليه فالحركة الّتي يقع بها وصول بالفعل هي منقطعة و الحركة الواحدة الّتي

---

(١) قوله « وانما وصف تلك الحركات بانها هي التي يقع بها الوصول » هذا ليس بوصف للحركات بل هو محمول عليها . فلو قال : إنما حمل على الحركات . كان أظهر . وانما حمله عليها لان الحركات الفاصلة للحدود هي الحركات المنتهية المنقطعة . والحركات المنقطعة والحركات المنتهية المنقطعة واصلة إلى حدود من المسافة بالضرورة : أي يقع بها وصول الجسم الى حدود المسافة . و اليه أشار بقوله : لان الحركة المتوجهة الى حد انما ينقطع بالوصول اليه . و فيه مساهلة لان الحركة ربما يتوجه الى حد ويثبت دون ذلك الحد ؛ نعم انقطاع الحركة لايكون الا بالوصول الى حد من حدود المسافة وان لم يكن هو الحد الذي توجهت اليه الحركة وهذا ليس بيان فايدة تلك المقدمة في الاستدلال ؛ بل بيان صدقها . والفائدة أنه لو اقتصر على انتهاء الحركات فيقال ؛ الحركة اذا انتهيت يكون انتهائها في آن ثم اذا ابتدئت حركة اخرى يكون ابتدائها في آن آخر وبين آنين زمان لم يتم لجواز أن يكون آن ابتداء الحركة الاخرى هو انتهاء الحركة الاولى . فلا بد من الدلالة على تغايرهما . فقد بان لك أن المراد بالحدود في قوله . هي التي تفعل حدوداً . حدود الحركة وهي نهاياتها وانقطاعاتها كما صرح به الشيخ في الشفاء . وهي قوله : هي التي يقع بها الوصول : أي وصول الجسم المتحرك الى الحدود : اى حدود المسافة . وذلك ظاهر .

وأما قوله : فالحركة التي يقع بها وصول بالفعل فهي منقطعة منتهية . فهو عكس المقدمة المذكورة اى الحركة الواصلة الى حد من حدود المسافة المنقطعة منتهية . وانت تعلم أن اتمام البرهان ليس يتوقف على هذا العكس مع أن ما تقدم من التعرض وارد عليه . ولعله انما ذكره لان قوله : هي التي يقع بها الوصول . دال على الحصر والمساواة ؛ لكن من الجايز أن لايكون هذا المفهوم مراداً . وانما المراد منطوقه فقط ، أو للتنبيه على أن وجود حدود المسافة يستدعي وجود حدود الحركة وهو ممنوع . غاية مافي الباب انقراض الحدود في الحركة ، و اما وجود حد في الحركة حتى ينقطع تلك الحركة ويبتدء حركة اخرى مخالفة لها فلا .

و اما قوله : و الحركة الواحدة التي لاتنقطع لايقع بها وصول الا بالفرض . فهو عكس نقيض العكس . وليت شعري اذا لم يثبت وصول الحركة الواحدة كيف ينتقض الحجة المشهورة بالحركة الواحدة الواصلة الى الحدود المفروضة . وما ذلك الا تناقض محض . م

لا ينقطع لا يقع بها وصول إلّا بالفرض. وإنّما ذكر المحرّك الموصل بقوله «عن محرّك موصل» لأنّ الحجّة المعتمدة عليها عنده هي المبنيّة على امتناع اجتماع المحرّكين المختلفين. أعني الميلين. ولم يسمّ المحرّك الموصل بالميل. لأنّه إنّما يسمّى ميلا باعتبار آخر كما مرّ وإنّما وصف المحرّك بأنّه يكون في آن الوصول موصلا بالفعل ليستدلّ بذلك على وجوده في ذلك الآن. وأشار إلى إمكان وجوده في آن بقوله «فإنّ الايصال ليس مثل المفارقة [1] والحركة وغير ذلك ممّا لا يقع في آن» ثمّ أثبت بعد ذلك الآن الثاني [2] بقوله «ثمّ إنّه يزول عنه كونه موصلا» إلى قوله «لا ككون الشيء مفارقاً ومتحرّكاً» وإنّما قال:

---

(١) قوله «وأشار الى امكان وجوده فى آن بقوله: فان الايصال ليس مثل المفارقة.» هذه اشارة الى امكان الوجود بعد الاستدلال على الوجود. وهو هذيان. والاولى أن يقال: أنه جواب لسؤال ذكره فى الميل. م

(٢) قوله «ثم اثبت بعد ذلك الان الثانى» لما كان حاصل الدليل أن هيهنا آنين: آن الوصول وآن اللاوصول وبينهما زمان السكون وفرغ عن اثبات الان الاول. شرع فى اثبات الان الثانى. و انما قال: يزول عن المحرك كونه موصلا لان المحرك الموصل أصلى وهو الطبيعة او الارادة أو القاسر، وغير أصلى وهو الميل. والميل وان انعدم فى جميع زمان زوال الوصول الا أن الطبيعة مثلا باقية وزال عنها الايصال.

ولقائل أن يقول: حمل المحرك الموصل فيما سبق على الميل. والضمير فى قول الشيخ «ثم انه يزول عنه كونه موصلا» يرجع الى ذلك المحرك. فحمله هيهنا على الطبيعة ينافى ذلك. و لهذا حمل الامام المحرك الموصل على القوة الجسمية فان القوة الجسمية فى آن الوصول موصلة بالفعل ثم يزول عنها الوصول فى زمان المفارقة. والان الذى يصير غير موصلة غير الان الذى يصير فيه موصلة فبينهما زمان سكون.

وقد مر ما فيه:

والصواب ان يقال: اذا زال وصول الجسم المتحرك الى الحد المتوجه اليه وفارقه فيه فهناك امران: انعدام الميل بالمرة، وزوال الايصال عنه؛ لكن لم تثبت بعد أن الميل الاول يمتنع أن يوجد فى زمان المفارقة، وزمان الوصول ثابت بالفرض. والكلام يتم من غير حاجة الى اثبات انعدام الميل فلهذا لم يقل: ثم ينعدم فى جميع زمان مفارقته المتحرك عن الحد. وذلك لان المتحرك الموصل موجود فى آن الوصول. ثم زوال الوصول انما هو بسبب الحركة الثانية، والحركة الثانية انما هى بسبب الميل الثانى وميل الثانى لايكون فى آن الوصول والا لاجتمع الميلان المختلفان فى آن وهو محال بل فى آن آخر فيه اللاوصول.

يزول عن المحرّك كونه موصلا . مع أنّ المحرّك القريب أعنى الميل الأوّل لايكون باقيا عند مفارقة المتحرّك للحدّ لأنّ المحرّك الأصليّ الّذي ينبعث الميل عنه أعنى الطبيعة أو الإرادة أوالقوّة القاسرة ربّما يكون باقيا ويزول عنه ماهو بسببه كان محرّكا وهو الميل . و أشار بقوله « في جميع زمان مفارقة المتحرّك للحدّ » إلى أنّ الزوال المذكور إنّما يكون في جميع ذلك الزمان حاصلا . وأشار بقوله « وتكون صيرورته غير موصل دفعة و إن بقي زماناً » إلى وجود الزوال في الآن الّذي هو مبدء ذلك الزمان . وذلك لأنّ الشيء إذا كان موصلا في زمان ثمّ صار غيرموصل في زمان آخرفلا بدّ من آنٍ يفصل بين الزمانين

وغاية تقرير كلام الشارح فى اثبات الان الثانى ان يقال : زوال الوصول وان استمر زمانا الا ان حدونه آنى لان الميل الموصل موجود فى زمان ثم صار غير موصل فى زمان آخر . فلابدان يكون بين الزمانين آن فذلك الان لايجوز أن يكون آن الوصول ولا آن اللاوصول لامتناع ارتفاع النقيضين ، ولا يجوز ايضا أن يكون آن الوصول لان السبب الموصل فى زمان الوصول موجود و الشيء الموجود مالم يرد عليه مايعدمه لم ينعدم . والوارد الذى يوجب انعدامه هو الميل الثانى الذى هو ضده فما لم يطرء الميل الثانى لم ينعدم السبب الموصل و حصول الميل الثانى لايكون فى جميع الزمان اللاوصول بل فى طرف الزمان اللاوصول الذى هو الان الفاصل فيكون فيه اللاوصول لانه معلوله .

وفيه نظر لان الذى ثبت أن الوصول آنى؛وأما استمراره فى زمان فيتوقف على سكونه ضرورة أنه اذا فارق الحد لم يبق الوصول فلو أثبت الوصول لذلك لدارت الحجة .

ثم هب ان السبب الموصل موجود فى زمان لكن لا نسلم انه ينعدم اذا صار غير موصل فاذاكان محركا موصلا وزال التحريك ولم ينعدم فلم لا يجوز ان يزول الاتصال أيضا ولا ينعدم فضلا عن محاولة سبب عدمه .

سلمناه لكن انعدام الشيء كما جاز ان يكون بطريان الضد كذلك يجوز أن يكون بانتفاء شرط اووجود مانع .

ثم لو ثبت وجود الميل الثانى فى آن هو لايكون آن الوصول لوجود الميل الاول فيه وامتناع اجتماع الميلين . فلاحاجة اذن الى قوله : وكان اللاوصول الذى هو معلوله حاصلا معه . وايضا كفى ان يقال : اللاوصول آنى لان السبب الموصل موجود ولا ينعدم الا بحدوث ميل آخر فى آن فيه اللاوصول لانه معلوله فلا حاجة الى باقى المقدمات اصلا .

والحاصل ان اثبات الان الثانى يمكن بطريقين :

احدهما : ان يقال : زوال الوصول انما هو بالميل الثانى ، والميل الثانى آنى فيكون هناك آن

ولا يجوز أن يكون الشيء . في ذلك الآن لا موصلا ولا غير موصل لامتناع خلّوه من النقيضين ، ولا يجوز أن يكون موصلا لأنّ الأمر الموجود ما لم يرد عليه أمر يعدمه فإنّه لا يزول . والوارد إذا كان ممّا يوجد في آن كان لامحالة موجوداً في الآن الفاصل . فكان اللاايصال الّذي هو معلوله أيضا حاصلا معه . و إنّما لم يذكر المحرّك الثاني (١) أعنى الوارد المتجدّد لأنّ الحجّة تتمشّى من غير ذلك . فإنّ الميلين المختلفين ليسا بممتنعى الاجتماع لذاتيهما ؛ بل لأنّ كلّ واحد منهما يستلزم عدم الآخر . ولمّا كان وجود الميل الأوّل ممتنع الاجتماع مع عدمه اكتفى بذكر عدمه المغنى عن

فيه الميل الثاني وهو ليس آن الوصول والا لاجتمع فيه الميلان ؛ بل آن آخر فيكون بين الانين زمان .

والطريق الثاني : ان الوصول انما يزول بالميل الثاني وهو يحدث فى زمان اللاوصول ؛ بل فى آن ابتدائه فيكون فى هذا الان اللاوصول فهو لا يكون آن الوصول فلو أثبت الان الثاني بالطريق الاول لم يحتج الى اثبات الايصال ، وان أثبته بالطريق الثاني فالحجة ليست مبنية على امتناع اجتماع الميلين بل يكفى ان يقال : ان اللاوصول ليس آن الوصول والا لكان الجسم واصلا غير واصل فى آن واحد . وهو محال . م

(١) قوله « و إنما لم يذكر المحرك الثاني » لما ذكر أن هذه الحجة مبنية على امتناع اجتماع الميلين و ذلك إنما يكون لو اثبت ميلين لكن الشيخ ذكر المحرك الموصل و هو الميل الاول و لم يذكر الميل الثاني بل اقتصر على أن اللاوصول آنى فزعم أن الحجة تمشى من غير حاجة الى ذكر الميل الثاني لان الميلين المختلفين ليسا بممتنعى الاجتماع لذاتيهما بناء على القاعدة المشهورة وهى ان التقابل بالذات إنما هو بين الايجاب و السلب و اما تقابل الضدين و غير هما فليس لذاتيهما بل لان كل واحد منهما يستلزم عدم الاخر فالميلان إنما يتقا بلان لاستلزام كل واحد منهما عدم الاخر . و لما كان زوال الوصول هو انعدام الميل الاول و الميل الاول ممتنع الاجتماع مع عدمه استغنى الشيخ بزوال الايصال عن ذكر وجود الميل الثاني فان ذكر المتقابلين بالذات مغن عن ذكر المتقابلين بالعرض .

ولعل المراد بيان وجه عدم تصريح الشيخ بذكر المحرك الثاني لان الحجة لاتحتاج إلى اثباته فان كون زوال الايصال آنيا موقوف على اثباته . على أن ذكر المتقابلين بالذات ليس مغنيا عن ذكر المتقابلين بالعرض ؛ بل الا مر بالعكس . ولو قال : زوال الوصول ملزوم للميل الثاني فيكون ذكره كذكره . لاصاب وكفى . م

ذكر وجود الميل الثاني . ثمّ أشار إلى تغاير الآنين بقوله « والآن الّذي يصير فيه غير موصل دفعة غير الآن الّذي صارفيه موصلا دفعة » وأشار إلى وقوع وجوب زمان بين الآنين بقوله : « وبينهما زمان كان فيه موصلا » وذلك لأنّ الميل الثاني لم يتجدّد فيه بعد وإنّما قال « وهو زمان السكون لامحالة » لأنّ سبب الحركة أعنى الميلين معدومان (١) وهيهنا قدتمّ الحجّة .

قال الفاضل الشارح : إنّها مبنيّة على استحالة تتالى الآنات . وفيه إشكال : و هو أنّ عدم الآن يكون إمّا على التدريج أودفعة . والأوّل باطل وإلّا لصار الآن زمانيّاً (٢) والثاني يقتضى أن يكون آن عدمه متّصلا بآن وجوده فيلزم تتالي الآنين .

قال : وأجاب الشيخ عنه في الشفاء : بأن قال : قولكم : عدم الآن إمّا أن يكون على التدريج أو دفعة تقسيم غير منحصر لأنّ هناك قسما ثالثا (٣) وهو أن يكون عدمه في جميع الزمان الّذي بعده . فلو قال السائل : ليس البحث عن استمرار عدم ذلك الآن حتّى يقال : إنّه في جميع الزمان الّذي بعده ؛ بل عن ابتداء عدمه . و معلوم أنّ ذلك ليس في

---

(١) قوله « لان سبب الحركة اعنى الميلين معدومان » لقايل أن يقول : لماكان الاتصال متحققا فى زمان السكون كان الميل الاول الذى هو الموصل موجودا فكيف يكون الميلان معدومين .

و الجواب : مامر من ان السبب المحرك الموصل إنما سمى ميلا لانه مبعد مزيل عن الحد . ولا شك أن ذلك السبب بهذا الاعتبار معدوم . فيكون الاول أيضا معدوما . وهذا لاينا فى وجود السبب الموصل لتغاير الاعتبارين . م

(٢) قوله « و الالصار الان زمانيا » لان الان اذا انعدم شيئاً فشيئاً يكون له امتداد فيكون زمانا لازمانيا . م

(٣) قوله « لان هناك قسما ثالثا » فان الان حد مشترك بين زمانين فاذا انتفى الزمان الاول بطرفه فعدم ذلك الان واقع فى كل جزء من أجزاء هذا الزمان الثانى . ولا استحالة فى أن يكون الشىء معدوما فى زمان . و قبل ذلك الزمان موجودا .

و اما قوله : ولا يستحيل أن يتصف الشىء بصفة فى زمان و يكون فى الان الذى هو طرف ذلك الزمان على خلاف تلك الصفة . فلا ينطبق على ما نحن فيه . لان الان وان اتصف بالعدم فى زمان الا انه ليس فى طرف ذلك الزمان على صفة الوجود ؛ بل هو بعينه طرف ذلك الزمان والا لكان للان آن آخر . م

جميع الزمان الّذي بعده . لكان جوابه : أنّ آن ابتداء الزمان الّذي هو في جميعه معدوم ليس آناً آخر ؛ بل هو عين ذلك الآن . ولا يستحيل أن يتّصف الشيّ بصفة في زمان ، ويكون في الآن الّذي هو طرف ذلك الزمان على خلاف تلك الصفة .

قال : هذا تقرير كلام الشيخ . والإشكال باق عليه من وجهين .

الأوّل : أنّ حصول الشيء أوعدمه على التدريج غير معقول . لأنّ زمان الحصول حينئذ يحتمل الانقسام . ففى الجزء الأوّل منه مثلا إن لم يحصل شيء لم يكن الحصول في كلّ ذلك الزمان بل في بعضه . وقد قيل : في كلّه · هذا خلف . وإن حصل شيء وكان الحاصل هو الّذي سيحصل في الجزء الثاني بعينه كان ذلك الشيء في الجزء الأوّل موجوداً معدوماً معاً .[١] وهو محال . وإن كان غيره لم يكن ذلك حصول شيء على التدريج بل حصول أشياء كثيرة في أجزاء ذلك الزمان . وإذا ثبت ذلك ثبت أنّ عدم الآن المفروض إنّما يحصل دفعة[٢] ثمّ يستمرّ بعد ذلك زماناً فإنّ كلّ حاصل بعد مالم يكن فلا بدّ له من أوّل حصول يكون هو حاصلا فيه ، ويلزم من ذلك تتالى الآنين .

الثاني : لو سلّمنا صحّة هذا التقسيم وهو أن يكون عدم الآن حاصلا في جميع

---

(١) قوله « كان ذلك الشىء فى الجزء الاول موجودا معدوما معا » لان الحاصل فى الجزء الاول موجود فيه ، و الذى يحصل فى الجزء الثانى غير موجود فى الجزء الاول . فلوكان الحاصل هو الذى يحصل بعينه يلزم أن يكون الشىء الواحد موجودا معدوما معا . و انه محال . م

(٢) قوله « واذا ثبت ذلك ثبت أن عدم الان المفروض انما يحصل دفعة » لواستدل على ذلك بان وجود الشىء وعدمه على التدريج غير معقول . فلم يكن عدم الان المفروض على سبيل التدريج ؛ بل يكون دفعة و فى آن . فيستلزم تتالى الانات . فلا حاجة اذن الى قوله : فان كل حاصل بعد مالم يكن فلا بد له من أول حصول يكون هو حاصلا فيه .

على انه ليس يلزم من امتناع الحصول التدريجى أن يكون دفعيا كما صرح به الشيخ . ولواستدل على ذلك بقوله : فان كل حاصل بعد مالم يكن . فبيان امتناع الحصول التدريجى مستدرك اذ لوثبت هذه القضية كفت فى الاستدلال ؛ لكنه ان اراد باول الحصول آن الحصول . فلانسلم أن كل حادث يكون لحدوثه آن يكون موجودا فيه . فان الحركة حادثة و ليس لهااول حدوث هى موجودة . و ان أراد أنه يوجد فيه زمان هو اول أزمنة الحصول فمسلم لكن من أين يلزم تتالى الانات . م

الزمان الّذي بعده من غير أن يكون لذلك الزمان طرف هو فيه معدوم فلم لا يجوز أن يقال : اللاممـاسّـة حاصلة في الزمان الحاصل بعد[آن]المماسّـه ؟ مع أنّـه ليس لزمان اللاممـاسّـة طرف غير آن المماسّـة . وحينئذ يكفي هناك آن واحد وتبطل الحجّـة .

أقول على الوجه الأوّل : (١) معنى الحصول على التدريج هو حصول الشيء الّذى له هويّـة اتّـصاليّـة لا يمكن أن تتحصّـل إلّا في زمان كالحركة وما يتبعها . فإنّ تلك الهويّـة يمتنع وجودها دفعة . ولا يلزم من ذلك أن يكون حصولها حصول أشياء كثيرة في أجزاء ذلك الزمان . لأنّـها من حيث هويّـتها ليست بملتئمة عن أشياء كثيرة ؛ بل هي شيء واحد من شأنه قبول القسمة إلى أجزاء . فهي قبل عروض القسمة لا تكون إلّا شيئاً واحداً منطبقا على زمان . ولا يكون لذلك الزمان طرف يوجد ذلك الشيء في ذلك الطرف لأنّ وجوده ممتنع الحصول في طرف زمان ؛ بل واجب أن يحصل مقارنا لجميع ذلك الزمان . وأمّـا بعد عروض القسمة فيكون حصول أجزائه في أجزاء ذلك الزمان شيئاً بعد شيء . وهذا الاعتبار لا ينافي الاعتبار الأوّل . فهذا هو الحصول على التدريج ويقابله ما يحصل لا على التدريج ؛ بل إمّـا في طرف زمان فقط كوصول المتحرّك على مسافة إلى منتصفها مثلا ، و إمّـا في زمان لا بمعنى أن يكون له اتّـصال منطبق على ذلك الزمان ؛ بل بمعنى أن لا يوجد

---

(١) قوله « على الوجه الاول » الشيء اما أن يحصل على سبيل التدريج أولا .

و معنى الحصول على التدريج حصول ماله هوية اتصالية يمتنع أن لايقع الا فى زمان بل لابد و ان ينطبق على اتصال الزمان كما فى الحركة . و حصول الحركة ليس حصول أشياء كثيرة فى أجزاء الزمان لانه ليس للحركة أجزاء ، ولا للزمان أجزاء ؛ بل ليس الاحصول شيء واحد فى زمان واحد ؛ نعم لو يفرض للزمان أجزاء ينفرض فى الحركة أيضا أجزاء تكون فى تلك الاجزاء من الزمان لكنه ليس يلزم أن يكون حصول الحركة فى الواقع حصول أشياء متعددة فهذا هو الحصول التدريجى وهو حصول فى الزمان لافى طرفه .

و أما الحصول لاعلى التدريج فهو اما الحصول فى طرف الزمان وهو الان لافى الزمان ، و اما الحصول فى الزمان دون الان ، اوالحصول فى الزمان و طرفه . وفى معنى الحصول فى الزمان لا على سبيل التدريج ان لايوجد فى ذلك الزمان آن الا وذلك الشيء حاصل فيه ككون الشيء متحركا . فان هذا لايصدق على الجسم فى طرف الزمان لان الحركة زمانية ؛ نعم يصدق على الجسم

في ذلك الزمان آن إلّا ويكون ذلك الشيء حاصلا فيه . وهذا القسم ينقسم إلى مايكون حاصلا في الآن الّذي هو طرف حصوله كالكون و التربيع ، وإلى مالا يكون حاصلا في ذلك الآن كاللاوصول ، وككون المتحرّك على مسافة فيما بين طرفيها . فإنّ جميع ذلك إنّما يحصل في زمان وفي طرفه ، أوفيه دون طرفه . ولهذا حكم الشيخ بتثليث القسمة ، وحكم بأنّ عدم الآن إنّما يحصل في جميع الزمان الّذي يكون ذلك الآن طرفه . و يتبيّن ذلك من تصوّر النقطة . فإنّ الحكم بأنّ النقطة موجودة هناك صادق على طرف الخطّ المتّصل ، وليس بصادق على نفس الخطّ المتّصل . وأمّا الحكم بأنّها ليست بموجودة هناك فصادق على نفس الخطّ ، وليس بصادق على طرفه . ولا يلزم من ذلك أن يكون للخطّ طرف آخر غير النقطة يصدق عليه الحكم بأنّها ليست بموجودة هناك .

وعلى الوجه الثاني : أنّ ذلك يقتضي تزييف الحجّة المشهورة المذكوره في صدر هذا الفصل . ولا يقتضي تزييف الحجّة الّتي اعتمد الشيخ عليها . فإنّ آن المماسّة الّذي يجب أن يكون السبب الموصل موجوداً فيه لايمكن أن يكون مبدء زمان يزول فيه عن السبب كونه موصلا لأنّ ذلك الزوال مفتقر إلى حدوث سبب متجدّد لايمكن اجتماعه مع السبب الأوّل . والسببان ليسا من الموجودات الّتي تحصل في أزمنة دون أطرافها ، ولا ممّا لايوجد إلّا في أطراف الأزمنة ، ولا ممّا يكون منطبقة على أزمنتها . فهما إذن ممّا يوجد في الأزمنة ، وفي أطرافها .

فى كل آن يفرض من آنات زمان حركته . و التمثيل باللاوصول بنا فى ماتقدم من ان اللا ايصال واقع من الان الفاصل ، وما تأخر من قوله فى الفايدة : فان كون الشيء غير موصل قديقع فى آن كما يقع فى زمان فلا فرق بينه وبين الكون و التربيع والتثليث فانها قديحدث فى الان وتستمر . وقد ظهر مما ذكرنا أن بين معنى الحصول التدريجى والدفعى واسطة فان الحصول الدفعى هوالحصول فى الان ، و مقابله ليس هو الحصول التدريجى بل الحصول فى الزمان و الحصول فى الزمان لا ينحصر فى الحصول التدريجى بل يكون على وجهين :

احدهما : حصول ماله هوية اتصالية ينطبق على الزمان وهو الحصول التدريجى .

و الاخر حصول فى الزمان لا على وجه الا نطباق ؛ بل على وجه يوجد فى كل آن يفرض فى ذلك الزمان فالحصول الزمانى أعم من التدريجى و غيره . و هذا القسم واسطة بين الدفعى و

والفاضل الشارح توهّم أنّ الشيخ إنّما أوردالحجّة المشهورة في الكتاب . ولذلك تعجبّ من ايراده إيّاها بعدتزييفها في الشفاء .

والدليل على أنّ الشيخ لم يقصد الحجّة المشهورة اشتمال تقريره على ذكر المحرّك الموصل ، وإشارته إلى وجوده في آن المماسّة .

وسبب توهّم هذا الفاضل هوأنّ الشيخ لم يتعرّض لذكرالسبب الثاني بل اقتصر على ذكر معلوله وهو زوال السببيّة عن السبب الأوّل .

ثمّ إنّ الفاضل الشارح اعترض على هذه الحجّة بإنكار وجود الميل أوّلاً ، ثمّ بإنكار امتناع اجتماع ميلين مختلفين دفعة ثانياً ، ثمّ بتجويز وجودهما في زمانين مختلفين يفصل بينهما آن واحد لايوجد فيه إمّا أحدهما أو كلاهما .

وفيما مرّ من الكلام في كلّ واحد من هذه المواضع كفاية .

قوله :

☆(فكلّ حركة في مسافة تنتهي الى حدّ ما تنتهي إلى سكون . فتكون غير الحركة

التدريجي فلا يلزم من أن لا يكون عدم الان تدريجيا أن يكون دفعيا لجواز أن يكون زمانيا لا تدريجيا بان يكون حصوله فى جميع الزمان الذى بعده .

و مما يوضحه أن نسبة الان الى الزمان نسبة النقطة الى الخط ؛ غير أن النقطة ربما يكون فاصلا و الان لا يكون الا و اصلا فكما أن النقطة يوجد فى طرف الخط فقط ولا يوجد فى نفس الخط ولايلزم منه أن يكون للخط طرف آخر يكون عدم النقطة واقعافيه فكذلك الان طرف للزمان و معدوم فى جميع الزمان ليس فى طرف آخر للزمان .

وتحرير جواب شبهة الامام : انا نختار انه يوجد فى الجزء الاول من الزمان شىء من الحركة ، و كذلك فى الجزء الثانى شىء آخر ؛ لكن لايلزم منه أن يكون الموجود أشياء متعددة . و إنما يلزم ذلك لوكان للزمان أجزاء موجودة بالفعل ؛ بل الزمان شىء واحد له هيئة اتصالية . و الحركة أيضا متصلة واحدة منطبقة عليه .

أو نقول : نختار أنه ليس يحصل فى الجزء الاول من الزمان شىء من الحركة .

قوله : فلم يكن حصول الحركة فى كل الزمان بل فى بعضه . قلنا : لانسلم هذه الملازمة . و انما يلزم أن لوكان للزمان جزء واقع ولم يحصل جزء من الحركة فيه ؛ لكن صدق هذه القضية بانتفاء الجزء من الزمان و الحركة لا بانتفاء الحركة .

الّتي بها يستحفظ الزمان المتّصل . فالحركة الوضعيّة هى الّتي بها يستحفظ الزمان المتّصل وهى الدوريّة)☆

لمّا فرغ من إثبات السكون بين الحركتين المختلفين شرع في المطلوب من ذلك وهو بيان أنّ الحركة الحافظة للزمان دوريّة .

وتقريره : أنّ كلّ حركة في مسافة[1] تنتهى تلك المسافة إلى حدّ ، و تنتهى تلك الحركة إلى سكون لما تقدّم . فهى غير الحركة الحافظة للزمان . لأنّ الزمان الّذي هو مقدار الحركة على ما مرّ لاأوّل له ولا آخر كما مضى بيانه . فالحركة الّتي هي مقدارها يجب أن لا يكون لها أوّل ولا آخر ؛ لكنّ الحركات الّتي لاتختلف تكون إمّا مستقيمة ، وإمّا مستديرة كما سبق بيانه . والمستقيمة لا يمكن أن تتّصل دائماً لوجوب تناهى المسافات المستقيمة . فإذن هى وضعيّة دوريّة .

وأعلم أنّ القائلين بنفى السكون بين الحركات المختلفة يسندون الزمان أيضا إلى الحركة المستديرة دون غيرها لامتناع اتّصال الحركات المختلفة بعضها ببعض بحيث يصير

و اعترض على الحجة المبنية على الميلين بمنع وجود الميل ، ثم بمنع امتناع ميلين مختلفين ، ثم بتجويز وجود هما فى زمانين : بان يقال : الميل الثانى يحدث فى جميع الزمان الذى بعد زمان الميل الاول كما جاز أن يكون عدم الان فى جميع الزمان الذى بعده . فهذا تجويز وجود الميل الثانى فى زمان الميل الاول فى زمان و أن يكون بينهما آن لايوجدان فيه او يوجد أحدهما .

و نقل هذا الاعتراض ليس على الوجه الذى ذكره الامام فانه قال : لم لايجوز أن يحدث الميل الثانى فى جميع الزمان الحاصل بعد آن الميل الاول من غير أن يكون لذلك الزمان طرف سوى ذلك الان يحصل فيه أول وجود الميل الثانى كما أن عدم الان فى جميع الزمان الذى بعده من غير أن يكون لذلك الزمان طرف يحصل فيه اول ذلك العدم فلا يلزم وجود آنين . وهذا الوجه بالاعتراض أنسب على ان التفصى عن هذه الاعتراضات ظاهر بعد الاحاطة بما مر . م

(١) قوله « وتقريره ان كل حركة فى مسافة » المراد بهذه الحركة الحركة المختلفة . كأنه قال : كل حركة من الحركات المختلفة أعنى التى لها حدود ينتهى الى سكون فهى لايحفظ الزمان . و اما الحركات التى لاتختلف فهى اما مستقيمة أو مستديرة . و الحصر ممنوع . لان الحركة على سطح مربع مثلا حركة واحدة مع أنها ليست بمستقيمة ولا مستديرة اللهم الا أن يستدعى حدود المسافة و الحركة وفيه مافيه . م

المجموع حركة واحدة . و الزمان إذهو شيء واحد متّصل يجب أن يكون مستنداً إلى ماهومثله في الاتّصال الوحدانيّ . فإذن الحركة الحافظة للزمان متّصلة دائما . ولاحركة متّصلة دائماسوى الدوريّة . وقد ظهر من ذلك أنّ هذا المطلوب لايفتقر إلى إثبات السكون المذكور كلّ الافتقار .

☆(فائدةٌ)☆

☆(إنّما يجب أن يقال : صارغيرموصل ، ولايجب أن يقال : مايقولون : صارمفارقاً . لأنّ الحركة والمفارقة الّتي هي الحركة منسوبة إلى ما يتحرّك عنه ليس يقع دفعة ، ولا فيهما ماهو أوّل حركة ومفارقه ، وأن يزول كونه موصلا واقع دفعة)☆

هذه الفائدة متّصلة بالفصل المتقدّم و هو أنّ الجمهور يقولون في حجّتهم الّتي حكيناها عنهم أعني الّتي زيّفها الشيخ عند إثبات الآن الثاني : إنّ المتحرّك يصير بعد الوصول مفارقا .

وقد ردّ عليهم من ينازعهم في مطلوبهم بأنّ المفارقة عبارة عن الحركة منسوبة إلى إلى مايتحرّك عنه . والحركة ليست تقع دفعة بل في زمان . ولايوجد فيها شيء هو أوّلها لأنّ كلّ جزء يوجد منهافإنّه ينقسم أيضاً إلى أجزاء يتقدّم بعضها على بعض . وهكذا حال المفارقة وما يشبهها . فإذن لايصحّ أن يقال : صار المتحرّك مفارقاً : أي مباينا في آن ؛ بل يجب أن يقال : إنّ المتحرّك صار غير موصل بعدما كان موصلا ، أوزال عنه كونه موصلا في آن فإنّ كون الشيء غير موصل فقد يقع في آن كما يقع في زمان . وما ذكره الشيخ في الشفاء وهو أنّ الحجّة المشهورة لاتصير صحيحة إن بدّلت لفظة المباينة باللاماسّة . فغير منافٍ[1] لقوله هذا . لأنّ تلك الحجّة في نفسها ضعيفة ، و الحجج الّتي يكون فسادها من جهة المعنى لاتصير صحيحة بتبديل ألفاظها تبديلا غير مؤثّر في المعنى . أمّا

---

(١) قوله « وما ذكره الشيخ فى الشفاء وهو أن الحجة المشهورة لا تصير صحيحة ان بدلت لفظ المباينة باللاماسة فغير مناف » جواب سؤال : وهو أن زوال الوصول هو اللاماسة و الشيخ قال : لو بدلت المباينة باللاماسة يتم الحجة فكيف يتم اذا بدلت المباينة باللاوصول .

أجاب : بان اتمام الحجة باللاوصول إذا ثبت الميل الثانى ، وعدم إتمامها باللاماسة للاقتصار عليها فهو تغيير لا أثر له فى المعنى . م

الحجج الصحيحة فربّما توهّم فساداً إذا لم تكن ألفاظها مطابقة لمعانيها الصحيحة . فهذا مايمكن أن يقال في تقرير هذه المسئلة .

☆(تذنيبٌ)☆

☆(فالحركة الّتي يجب أن تطلب حال القوّة عليها من حيث هى غير متناهية هي الدوريّة)☆

قد مرّ في الفصل الأوّل من الفصول الثلاثة الماضية أنّ القوّة الّتي لانهاية لها هى الّتي تكون على أعمال أوحركات غير متناهية ، وتبيّن في الفصلين الأخيرين أنّ الحركة الغير المتناهية هى الدوريّة . فإذن الحركة الّتي يجب أن يتعرّف حال القوّة عليها من حيث هى غير متناهيه هى الدوريّة لا غير . ولمّا كان هذا الحكم فرعا على ماتقدّم جعل هذا الفصل تذنيباً له . وقد ظهر في هذا الفصل أيضا أنّه يريد بلا نهاية القوّة لا نهايتها بحسب المدّة أوالعدّة .

☆(إشارةٌ)☆

☆(اعلم أنّهلايجوز أن يكون حسم ذوقوّة غير متناهية يحرّك جسما غيره . لأنّه لا يمكن أن يكون إلّا متناهيا . فإذا حرّك بقوّته جسماما من مبدء نفرضه حركات لاتتناهى فيالقوّة ، ثمّ فرضنا أنّه يحرّك أصغر من ذلك الجسم بتلك القوّة فيجب أن يحرّكه أكثر من ذلك من المبدء المفروض فتقع الزيادة الّتي بالقوّة في الجانب الآخر فيصير الجانب الآخر متناهيا أيضاً . هذا محال) ☆

يريد بيان امتناع كون القوى الجسمانيّة غير متناهية (١) .

---

(١) قوله« يريد بيان امتناع كون القوى الجسمانية غير متناهية» المطلوب ان القوى الجسمانية يمتنع أن تكون غير متناهية : إما فى الشدة فلما مر ، وأما فى المدة أو فى العدة فلانها لو حركت جسما فاما ان يكون بالقسر أو بالطبع وهما محالان : أما بالقسر فلانه لوحرك جسم جسمين مختلفين فى الصغر و الكبر الى غير النهاية فى المدة أو العدة من مبدء واحد يلزم التفاوت بين الحركتين فى الجانب الغير المتناهى و انه محال .

لايقال : هذا الدليل انما يتم اذاامكن ابتداء تحريك القوة الجسمانية الغير المتناهية واما لوكانت

واعلم أنّ القوّة الغير المتناهية لوكانت جسمانيّة وحرّكت جسما . فلا يخلو إمّا أن يكون تحريكها لذلك الجسم بالقسر ، أو بالطبع . لأنّه إمّا أن لايكون محلاّ لتلك القوة ، أويكون .

فقوله : « لايجوز أن يكون جسم ذوقوّة غير متناهية يحرّك جسماً غيره » إشارة إلى فساد القسم الأوّل .

والحجّة عليه : أنّ الجسم لايمكن أن يكون إلّا متناهيا . وذلك لما مرّ من وجوب تناهي الأبعاد . فإذا حرّك جسم بقوّته جسما آخر من مبدء مفروض حركات لانهاية لها بحسب الامتداد الزمانيّ ، أوبحسب العدّة في القوّة . فإنّ غير المتناهى لايخرج إلى الفعل، ثمّ فرضنا أنّ ذلك الجسم المحرّك يحرّك جسما آخر شبيها بالجسم الأوّل في الطبيعة وأصغر منه بالمقدار بتلك القوّة بعينها من ذلك المبدء المفروض فيجب أن يحرّك الثاني أكثر من الأوّل . وذلك لأنّ المقسور إنّما يعاوق القاسر بحسب طبيعته المخالفة لطبيعة القاسر من حيث هو قاسر . ولا شكّ أنّ طبيعة الجسم الأعظم تكون أقوى من طبيعة الجسم الأصغر لاشتمال الأعظم على مثل طبيعة الأصغر ، وعلى مايزيد عليه . ويلزم منه أن تكون معاوقة الأعظم أكثر من معاوقة الأصغر . فإذن يكون تحريك الأصغر أكثر من تحريك الأعظم . وهذا ممّا لم يبيّنه الشيخ في هذا الفصل إلّا أنه تبيّن ممّا مرّ في الفصل السادس من النمط الثاني ، وممّا سيأتي . ولمّا كان مبدء التحريكين واحداً بالفرض وجب أن تقع الزيادة الّتي بالقوّة في الجانب الآخر الّذي فرض اللانهاية فيه . وكذلك النقصان

القوة الجسمانية القاسرة أزلية و هى تحرك جسما من الازل تحريكات غير متناهية فلا يكون ثمة مبدء .

فنقول: لاشك فى إمكان التحريك من المبدء على ذلك التقدير . فانه لو أمكن قوة جسمانية قسرية غيرمتناهية لامكن ان يحرك جسما و بعضه من مبدء مفروض . وحينئذ يلزم التفاوت .

قال الامام : هب أن بين حركتى الجسمين المختلفين تفاوتا فى الجانب الغير المتناهى ؛ لكن لايلزم منه أن ينقطع الجسم الاكبر . و انما يلزم لوكان التفاوت بالزيادة و النقصان حتى ينقطع الناقص الذى فرض غير متناه . وهو ممنوع . لم لايجوز أن يكون التفاوت بالسرعة و البطوء كما أن حركة الفلك الاعظم أسرع من حركة فلك الثوابت مع أنهما غير متناهين .

وتقرير الجواب : أن الكلام فى القوة الغير المتناهية فى المدة او العدة . و اللازم منه تفاوت

ويلزم منه انقطاع الأقلّ . فيكون ذلك الجانب أيضاً متناهياً وقد فرض غير متناه . هذا خلف . فإذن هذا الفرض محال .

واعلم : أنّ هذا البرهان أعمّ مأخذاً ممّا استعمله الشيخ . فإنّ الحاصل منه أنّ القوّة الغير المتناهية لوحرّكت بالفرض جسمين مختلفين لوجب أن يكون تحريكها إيّاهما متفاوتاً . ويلزم منه كونها متناهية بالقياس إلى أحدهما بعد أن فرضت غير متناهية مطلقا هذا خلف . فإذن القوة الغير المتناهية سواء كانت جسمانيّة أو غير جسمانيّة يمتنع أن تكون مباشرة لتحريك الأجسام بالقسر . والشيخ خصّصه بالقوّة الجسمانيّة لأنّ غرضه في هذا الموضع هو نفي اللانهاية عن القوى الجسمانيّة .

والاعتراض المشهور الّذي أورده الفاضل الشارح عليه : بتجويز أن يكون التفاوت في التحريكين بالسرعة والبطء وحينئذ لا يلزم منه انقطاع أحدهما .

مندفع لأنّ المراد بالقوّة المذكورة هيهنا هي الّتي لانهاية لها باعتبار المدّة أو العدّة دون الشدّة على مامرّ .

ثمّ إنّه أورد عليه سؤالا آخر : وهو أنّ القائلين بتناهي الحوادث لما استدلّوا بوجوب ازديادها كلّ يوم على تناهيها . ردّ الشيخ عليهم بأن قال : لمّا لم يكن لها مجموع موجود في وقت من الأوقات لم يكن الحكم بالازدياد عليها صحيحاً فضلا عن أن يكون مقتضيا لتناهيها .

قال : ولقائل أن يردّ عليه هيهنا بما ردّ به هو عليهم بعينه . وهو أن يقول : ليس

الحركتين فى الجانب الغير المتناهى فى المدة و العدة لامجرد التفاوت فى السرعة و البطوء :

اما فى المدة فلان القوة الجسمانية لوكانت غير متناهية فى المدة وحركت جسما آخركان زمان حركته غير متناه لانا لانعنى بالحركة الغير المتناهية فى المدة الا ذلك . فاذا حركت جسما آخر أصغر كان زمان حركته أيضا غير متناه ، لكن هذا الزمان يكون أقصر لان معاوقته أقل . و التفاوت بين الزمانين فى الطول و القصر ليس الا فى الجانب الغير المتناهى . فيلزم انقطاع الاقل قطعا .

واما فى العدة فلانها لوكانت غير متناهية فى العدة وحركت جسما يكون عدد حركاته غير متناه لانه المراد بعدم تناهى القوة فى العدة و اذا حركت جسما أصغر يكون عدد حركاته أيضا غير متناه الا ان هذا العدد اكثر من العدد الاول فيلزم انقطاعه . م

للحركات الّتي تقوى هذه القوّة عليها مجموع موجود في وقت ما . فإذن لا يصحّ الحكم عليها بالزيادة والنقصان .

قال : ولقد أورد عليه بعض تلامذته هذا السؤال . فأجاب : بأنّ المحكوم عليه هيهنا[1] كون القوّة قويّة على تلك الأفعال . وهذا المعنى حاصل في الحال . ولاشك أنّ كون القوّة قويّة على تحريك الكلّ أقلّ من كونها قويّة على تحريك الجزء . فوقع التفاوت في القوّة عليها . بخلاف الحوادث . فإنّ مجموعها لمّا لم يكن موجوداً في وقت ما استحال الحكم عليها بالزيادة والنقصان .

ثمّ قال الفاضل الشارح : وللسائل أن يعود فيقول : أنتم إنّما تستدلّون على تفاوت قوّة القوّة على تحريك الكلّ و الجزء بوقوع التفاوت في تلك الأفعال و حينئذ يعود الإشكال .

أقول . الشيخ لم يحكم بنفي الازدياد عن الحوادث الغير المتناهية مطلقا ؛ بل ذكر في آخر النمط الخامس أن جميعها لا يمكن أن يوجد في وقت ، وغير المتناهي المعدوم قد

---

(١) قوله « فاجاب بان المحكوم عليه هيهنا » اى الحكم هيهنا بان قوة القوة متفاوته وهو واقع فى الحال فلاشك أن قوة القوة على تحريك الجزء أكثر من قوتها على تحريك الكل . فيلزم التفاوت فى القوة بخلاف الحوادث فانها لما لم يكن موجودة فى وقت يستحيل الحكم عليه بالتفاوت .

و للسائل أن يعود و يقول : المحذور الذى ادعيتم لزومه إما تفاوت قوة القوة على تحريك الكل والجزء ، وإما تفاوت الافعال . فان زعمتم ان اللازم تفاوت قوة القوة وهو محذور فغير مسلم لابد له من دليل ، وإن زعمتم ان اللازم المحذور هو التفاوت فى الافعال عاد الاشكال .

وكأن مراد الامام من قوله : انتم تستدلون على تفاوت قوة القوة بتفاوت الافعال . هذا الذى قررناه ؛ لكنه سهى فى عبارته . فان الاستدلال بالعكس . فانا نقول : قوة القوة على تحريك الكل أضعف منها على تحريك الجزء اذا المقسور طبيعة عايقة عن التحريك القسرى . وكلما كان المعاوق أقوى كانت القوة على تحريكه أضعف بالضرورة ، فلما تفاوت قوة القوة بالنسبة الى تحريك الكل والجزء يلزم التفاوت فى الحركات الغير المتناهية .

وأجاب الشارح بان الشيخ ما أحال قبول الغير المتناهى الذى ليس مجموعه موجودا فى الخارج الزيادة و النقصان فى الوهم ، و صرح بانه فى العدم قابل للزيادة و النقصان ، و بان ذلك لاينافى كونه غير متناه ؛ بل انا فى بادىء النظر اذا تخيلنا امتداداً يكون له جهتان فاحتمل أن يكون غير متناه فى الجهتين ، وأن يكون متناهيا فيهما ، وأن يكون متناهيا فى احداهما فقط . فالحكم بالزيادة و

يكون فيه أكثر وأقلّ. ولا يثلم ذلك كونه غير متناه في العدم . وفي هذا الكلام تصريح بأنّ كثرة الشيء وقلّته لاتنافيان كونه غير متناه . وكيف وربّما يوصف بهما وباللانهاية معاً في النظر الأوّل إذا اختلفت جهتاهما أعنى جهة الكثرة والقلّة ، وجهة اللانهاية .

وبيان ذلك أنّ كلّ مايمتدّ مترتّبا في العقل ، أوفي الخارج : مقداراً كان ، أوعدداً فيكون لامحالة لامتداده جهتان يمكن أن يوصف ذلك الامتداد في الجهتين معا بالتناهى ، أويسلب عنه فيهما التناهى ، أو يوصف في إحداهما به ويسلب في الأُخرى عنه . و الحكم بالازديادوالانتقاص عليه لايكون إلّا في الجهة الموصوفة بالنهاية لأنّهما من خواصّ الكم المتناهى . فإذن الحكم بهما في جهة واحدة لاينا فيسلب النهاية في الجهة الأُخرى بحسب النظر المذكور . وأمّا امتناع سلب النهاية عنه إذا كان موجوداً علىماهو المقرّر عندجمهور الحكماء فذلك لأمر يقتضيه خارج عن مفهومه . وهو غير مانحن فيه .

وإذ قد تقرّر هذا فنقول : لمّا كانت لانهاية الحوادث في الجهة الّتي تلي الماضي ،

النقصان اذا كان غير متناه فىاحدى الجهتينلايكون الا فى الجهة الاخرى .

وقوله : فى النظر الاول . احترازعن دليل يدل على امتناع أن يوصف بعدم التناهى و بالكثرة و القلة كامتناع وجود غير المتناهى على الشرايط المقررة عند الحكماء فانه بدليل لابالنظر الى مجرد مفهومه .

وأما قوله : لانها منخواصالكم المتناهى . فممنوع.لانتقاضه بمعلومات الله تعالى ومقدوراته .

ويمكن أن يجاب عنه : بان الكم الغير المتناهى اذا زاد مرة ونقص اخرى لم يكن ذلك الامن الجهة المتناهية بالضرورة . وأما انمعلومات الله تعالى زايدة على مقدوراته فذلكشىء آخر .

وحاصل الجواب أن يقال : هب أن الغير المتناهى الذى يتعاقب لايقبل الزيادة و النقصان فى الخارج لانه ليس له مجموع موجود فى وقت من الاوقات الا انه قابل لهما فى الوهم ، و بحسب الامر ؛ لكن ازدياده ونقصانه فى الجانب الغير المتناهىممتنع فى الوهم أيضا كما فى الخارجوأما فى الجانب المتناهى فليس بممتنع . وكأن كلام الشيخ حيث قال : الحوادث المتناهية لوكانت غير متناهية يلزم أن يكون غير المتناهى قابلا للزيادة و النقصان لازدياد الحوادث كل يوم وهو محال ؛ أن يقال لوكان المراد أن غير المتناهى يزيد و ينقص فى الخارج فهو ممنوع . لان المجموع الغير المتناهى ليس موجودا فى الخارج فى وقت ما ، و ان كان المراد أنه يقبل الزيادة و النقصان فى نفس الامر وفى الوهم ، فلا نسلم أنه محال . وانما يكون كذلك لوكان قبوله الزيادة و النقصان فى الجانب الغير المتناهى . وليس كذلك هيهنا بخلاف ما نحن بصدده للزوم التفاوت فى الحركات

ازديادها في الجهة الأُخرى الّتي تلي الحال . لم يكن الاستدلال بالازدياد على وجوب التناهي صحيحا كما مرّ . وأمّا الأفعال الصادرة عن القوّة المذكورة فلمّا كان لامتدادها مبدء واحد بالفرض ، وكانت مستلزمة لزيادة ونقصان بحسب طبائع المقسورات المختلفة . وجب أن يكون التفاوت في الجهة الأُخرى ، وأوجب التفاوت تناهيها في تلك الجهة أيضاً. وبذلك افترقت الصورتان . فهذا ماعندى في هذا الموضع . وأمّا عبارة الشيخ في الجواب المحكّى عنه فلم يقع إليّ بألفاظه حتّى أنظر فيها .

☆(مقدّمة)☆

☆(إذاكان شيءٌ ما يحرّك جسماً ولا ممانعة في ذلك الجسم كان قبول الأكبر للتحريك مثل قبول الأصغر (١) لايكون أحدهما أعصى والآخر أطوع . حيث لا معاوقة أصلا)☆

لمّا فرغ من بيان امتناع كون القوى الجسمانيّة غير متناهية التحريك بالقسر أراد أن يبيّن امتناع كونها غير متناهية التحريك بالطبع أيضا . فقدّم لذلك ثلاث مقدّمات : أُوليها : ماذكره في هذا الفصل وهوأنّ الجسم من حيث هو جسم لمّا لم يكن مقتضيا للتحريك ، ولا للمنع عنه ؛ بل كان ذلك لقوّة تحلّه كما مرّ . فإذن كبيره وصغيره

الغير المتناهية فى الجانب المتناهى . وانه كما هو محال فى الخارج كذلك فى الوهم وبحسب نفس الامر .

واعلم ان الطبيعيات لما كانت محسوسة وحكم الوهم فى المحسوسات صادق فالمقدمات المذكورة فى البراهين الطبيعية لايجب أن يكون مأخوذاً بحسب الخارج ؛ بل بحسب نفس الامر وإن كانت وهمية كما فى مسئلة تناهى الابعاد و الجزء الذى لايتجزء وغيرهما . م

(١) قوله « مقدمة : إذا كان شىء مايحرك جسما ولا ممانعة فى ذلك الجسم كان قبول الاكبر للتحريك مثل قبول الاصغر » و هذا فى المقدمة الاولى .

فالقوة الطبيعيه إذا حركت جسما يكون قبول كل الجسم للتحريك مثل قبول بعضه لعدم الممانعة فيه . فان كان هناك تفاوت لايكون الا من قبل الفاعل اعنى القوى . وهذا فى المقدمة الثانية .

والتفاوت الذى بين القوى على تناسب الاجسام فى الصغر و الكبر لانها سارية فيها متجزئة بتجزئتها . وهذا فى المقدمة الثالثة .

فلو تحرك جسم بقوته الطبيعية حركات غيرمتناهية ، وتحرك بعض ذلك الجسم بقوته الطبيعية من

إذا فرضنا مجرّدين عن تلك القوّة كانا متساويين في قبول التحريك . و إلّا لكان الجسم من حيث هو جسم مانعا عنه .

☆(مقدّمة اُخرى)☆

☆(القوّة الطبيعيّة لجسمٍ ما إذا حرّكت جسمها ولم يكن في جسمها معاوقة أصلا فلايجوز أن يعرض بسبب الجسم تفاوت في القبول ؛ بل عسى أن يعرض ذلك بسبب القوّة)☆

وهذه ثانية المقدّمات : وهى أنّ القوّة الجسمانيّة المسمّاة بالطبيعة إذا حرّكت جسمها ولامحالة يكون ذلك الجسم خاليا عن المعاوقة وإلّا لم تكن الطبيعة طبيعة لذلك الجسم فلايجوز أن يعرض بسبب كبر الجسم و صغره تفاوت في القبول لما مرّ في المقدّمة الاُولى ، بل إن عرض تفاوت فهو بسبب القوّة . فإنّها تختلف باختلاف محلّها على ما سيأتى في المقدّمة الثالثة . وهناك يستبين أنّ التفاوت كما كان في الحركات القسريّة بسبب القوابل لاغير فهو في الطبيعة بحسب الفواعل لاغير .

☆(مقدّمة اُخرى)☆

☆(القوّة في الجسم الأكبر إذا كانت متشابهة للقوّة في الجسم الأصغر حتّى لو فصّل من الأكبر مثل الأصغر تشابهت القوّتان بالاطلاق . فإنّها في الجسم الأكبر أقوى وأكثر إذ فيها بالقوّة شبيهة تلك وزيادة)☆

و هذه ثالثة المقدّمات : وهى أنّ القوى الجسمانيّة المتشابهه تختلف باختلاف الأجسام ، وتتناسب بتناسب محالّها المختلفة بالكبر والصغر . لأنّها حالّة فيها متجزّئة بتجزئتها . وألفاظ الكتاب واضحة .

مبدء واحد فان كان حركات البعض غير متناهية وحركة الكل اكثر وقع التفاوت بين الحركتين فى الجانب الغير المتناهى . وان كانت متناهية يلزم تناهى حركة الكل أيضا لان نسبة حركة الكل الى بعض نسبة قوة الكل الى قوة البعض ، ونسبة قوة الكل الى قوة البعض نسبة الكل الى بعض، ونسبة الكل إلى البعض نسبة المتناهى الى المتناهى . فيكون نسبة الحركة الى الحركة نسبة المتناهى الى المتناهى . وقد فرضنا حركة الكل غير متناهية . هذا خلف . م

☆(إشارةٌ)☆

☆(نقول : لايجوز أن يكون في جسم من الأجسام قوّة طبيعيّة تحرّك ذلك الجسم حركات بلا نهاية)☆

لمّا فرغ من تقرير المقدّمات شرع في المقصود وهو ما ذكره في صدر الفصل .

فقوله :

☆(وذلك لأنّ قوّة ذلك الجسم أكثر وأقوى من قوّة بعضه لوانفرد)☆

إشارة إلى المقدّمة الأخيرة .

و قوله :

☆(وليس زيادة جسمه في القدر تؤثّر في منع التحريك حتّى يكون نسبة المتحرّكين والمحرّكين واحدة)☆

إشارة إلى المقدّمة الأُولى ، و إلى سبب الاحتياج إليها : وهو أنّ المعاوقة لو كانت في الكبير أكثر منها في الصغير مع أنّ القوّة في الكبير أيضا أقوى منها في الصغير لكانت نسبة المتحرّكين والمحرّكين واحدة ؛ لكن ليس كذلك لمّا مرّ في المقدّمة الأُولى .

و قوله :

☆(بل المتحرّكان في حكم مالا يختلفان ، والمحرّكان مختلفان)☆

إشارة إلى ما استبان في المقدّمة الثانية : وهو كون التفاوت ههنا بسبب الفواعل لابسبب القوابل .

و قوله :

☆(فإن حرّكا جسميهما [جميعها خ] من مبدء مفروض حركات بغير نهاية عرض ماذكرنا)

تقرير البرهان بالإحالة على ما مرّ . وهو أنّه يلزم من ذلك وقوع التفاوت في الجانب الّذي فرض غير متناه . ويلزم منه تناهي الأقلّ كما مرّ .

و قوله :

☆(وإن حرّك الأصغر حركات متناهية كانت الزيادة على حركاته على نسبة متناهية فكان الجميع متناهيا)☆

تتميم لهذا البرهان وإنّما احتاج إلى ذلك لأنّ اللازم ممّا مرّ ليس إلّا وجوب تناهي الحركات الصادرة عن الجسم الأصغر ؛ لكن كان ذلك في الحجّة السابقة خلفا . لأنّ القوّة الواحدة اقتضت من حيث هي غير متناهية فعلا متناهيا ، ولم يكن هيهنا خلفا . لأن القوّة ليست بواحدة ؛ بل إنّما لزم المحال من حيث ذكره : وهو أنّ تناهي حركات الأصغر يقتضي تناهي حركات الأكبر أيضا لكونهما على نسبة جسميهما المتناهيين على ما مرّ في المقدّمة الثالثة . فهذا تقرير ما في الكتاب .

واعلم : أنّا ذكرنا أنّ الشيخ يريد بيان امتناع كون القوى الجسمانيّة غير متناهية التحريك : فبيّنه بامتناع صدور قسمي التحريك عنها أعني الّذي بالقسر ، والّذي بالطبع من غير نهاية ؛ لكن لمّا كان البرهان الّذي أقامه على امتناع كون القوى الجسمانيّة الغير المتناهية محرّكة بالطبع أخصّ تناولا ممّا يجب . وذلك لأنّه لم يقم إلّا على امتناع صدور التحريك المتناهي عن قوّة حالّة في جسم لا معاوقة فيه منقسمة بانقسام ذلك الجسم على التشابه كالطبيعة والنفوس الفلكية المنطبعة في أجسامها . و بالجملة القوى المتشابهة الحالّة في الأجسام البسيطة ، و التحريك بالطبع الّذى يقابل التحريك بالقسر يكون أعمّ من ذلك لكونه متناولا للتحريكات الصادرة عن النفوس النباتيّة و الحيوانيّة مع أنّ أجسامها المركّبة لا تخلو عن معاوقات يقتضيها طبائع بسائطها على ما تبيّن فيما مرّ ، وأيضا أكثر تلك النفوس ممّا لا ينقسم بانقسام محالّها لكون تلك المحالّ أجساما آليّة . فإذن هذا البرهان كان أخصّ ممّا يجب ؛ لكن لمّا كان المقصود هيهنا بيان امتناع كون الصور الفلكيّة المنطبعة في هيولياتها مبدء للتحريكات الغير المتناهية اكتفى الشيخ بهذا البرهان المشتمل على حصول مقصود .[1]

☆(تذنيب)☆

☆(فالقوّة المحرّكة للسماء غير متناهية ،[2] وغير جسمانيّة . فهي مفارقة عقليّة)☆

---

(١) قوله « اكتفى الشيخ بهذا البرهان المشتمل على حصول مقصوده » هذا البرهان انما يدل على حصول مقصوده لو كانت حركة الفلك طبيعية . فان ارادة الفلك لا تنقسم بانقسامه لجواز أن لا يكون لجزئه ارادة اصلا فضلا عن ارادة بنسبة ارادة الكل . م

(٢) قوله « فالقوة المحركة للسماء غير متناهية » ثبت أن في الوجود حركة غير متناهية ؛ و

وفي بعض النسخ فهي غير جسمانيّة فهي مفارقة عقليّة .

قد بان فيما مضى : وجوب وجود حركة غير متناهية ، وبان أنّها لا تكون إلّا دوريّة، وبان في النمط الثاني أنّ الأجسام المتحرّكة بالحركة الدوريّة هي السماويّة . فإذن ثبت أنّ القوّة المحرّكة للسماء غير متناهية ، وثبت أيضاً بالبرهان المذكور في الفصول المتقدّمة أنّ القوى الجسمانيّة لا تصدر عنها حركة غير متناهية . فأنتجت المقدّمتان أنّ القوّة المحرّكة للسماء ليست بجسمانيّة ، وماليس بجسمانيّ يكون مفارقاً . فإذن هي مفارقة . والمفارقة : إمّا عقل أو نفس . والنفس المفارقة إذا حاولت تحريك جسمها فإنّما تحاوله بخروج مافيها بالقوّة من الكمال إلى الفعل و إلّا فلا احتياج لها إلى التحريك . فإذن هي مفتقرة في التحريك إلى شيء يكون كمالاته موجودة بالفعل ليخرج تلك الكمالات النفسانيّة من القوّة إلى الفعل . وذلك الشيء هو العقل . ولامحالة يكون ذلك الشيء هو السبب الأوّل لتحريك السماء . فإذن القوّة الأولى الّتي يصدر عنها تحريك السماء مفارقة عقليّة .

☆(وهمٌ وتنبيهٌ)☆

☆(ولعلّك تقول : قد جعلت السماء يتحرّك عن مفارق وقد كنت من قبل منعت أن يكون المباشر للتحريك أمراً عقليّاً صرفا ؛ بل هو قوّة جسمانيّة . فجوابك : أنّ [هنا] الّذي ثبت هو محرّك أوّل ، ويجوز أن يكون الملاصق للتحريك قوّة جسمانيّة)☆

انها دورية . والحركة الدروية انما هى السماوية . فالقوة المحركة للسماء غير متناهية و القوة الجسمانية متناهية ينتج أن القوة المحركة للسماء ليست قوة جسمانية . فيكون قوة مفارقة اما عقلا وهو المطلوب ، أو نفساً . و النفس المجردة المفارقة انما يتحرك جسمها لتحصيل الكمالات اللايقة بها . وتحصيل الكمالات انما يكون من موجود يكون الكمالات حاصلة له بالفعل و هو العقل . فالقوة المحركة للسماء مفارقة عقلية .

فان قلت : ان اراد بالقوة المحركة للسماء المباشر للحركة الذى يصدر عنه الحركة فهو قوة جسمانية لا عقلانية . وان اراد بها شيئاً آخر فلا بد له من دلالة .

فنقول : الدلالة عليه عدم تناهى الحركات لان عدم تناهيها ليس بحسب ذات القوة المباشرة لامتناع صدور الحركات الغير المتناهية عن القوة الجسمانية بحسب ذاتها ؛ بل بحسب قوة اخرى . ولا شك انها يجب أن يكون غير متناهية الاثار والا استحال صدور الحركات الغير المتناهية عن

قد تبيّن في الفصل العاشر من هذا النمط أنّ محرّك السماء لايجوز أن يكون عقلا ؛ بل هو قوّة نفسانيّة جسميّة وهيهنا قد حكم بأنّه مفارق عقليّ وذلك يوهم مناقضة. فنبّه على أنّ ذلك غير متناقض . لأنّ الحكم بأنّ المباشر للتحريك لايجوز أن يكون عقلا لاينافي كون العقل مبدءاً من وجه آخر .

واعلم أنّ تحريك النفس تحريك فاعليّ ، وتحريك العقل تحريك غائيّ . و الغاية وإن كانت من حيث هي علّة لعلّيّة الفاعل مبدءً بعيداً فهي من حيث انتساب الفعل إليها باعتبار غير اعتبار انتسابه إلى سائر العلل مبدء قريب . و به ينحلّ ما أشكل على الفاضل الشارح (١) وهو أنّ المحرّك القريب إن كان جسمانيّاً فهو نفس . و إلّا فهو عقل . ولا وجه لكونهما معاً سببين .

☆(همٌ وتنبيهٌ)☆

☆(ولعلّك تقول : إن جاز ذلك فيكون متناهي التحريك لادائم التحريك فيكون لغير هذه الحركة . فاسمع واعلم : أنّه يجوز أن يكون محرّك غير متناهي التحريك

القوة الجسمانية بحسبها . فتلك القوة ليست بجسمانية ؛ بل مفارقة .

نعم يرد أن يقال : الدليل لم يدل الاعلى ان الجسم السماوى متحرك بالحركة الدورية ، و اما ان كل متحرك بالحركة الدورية فهو جسم سماوى فهو من باب ايهام العكس . ولم لايجوز أن يكون في كرة الارض قوة متحركة بالارادة ويكون الزمان مقدار حركتها ؟

واعلم : ان المطلوب من هذه الفصول ليس اثبات العقل مطلقا ؛ بل اثبات ان للحركة السماوية غاية هي العقل والا لم يحتج الى بيان ان الحركة الغير المتناهية دورية ، ولا الى أن الحركة الدورية سماوية ولهذا صرح الشيخ فيما قبل بانه ضرب آخر من البيان مناسب لما كنا فيه من اثبات الغايات للافلاك فاستنتج هيهنا عدم تناهي القوة المحركة للسماء . م

(١) قوله « وبه ينحل ما اشكل على الفاضل الشارح » لما ذكر الشيخ : ان الملاصق للتحريك قوة جسمانية و العقل محرك اول اعترض الامام بان الحركات الجزئية الغير المتناهية انما يصدر عن العقل ، او عن القوة الجسمانية ؟ فان صدرت عن العقل فهو العلة ، وان صدرت عن القوة الجسمانية لم يكن العقل علة لها .

والجواب : أن العقل علة غائية . والقوة الجسمانية علة فاعلية .

وايضاحه : ان محرك الفلك على الاجمال شيئان . الاول : ما يحرك تحريك المعشوق للعاشق.

يحرّك شيئاً آخر ثمّ يصدر من ذلك الآخر حركات غير متناهية لاعلى أنّها تصدر عنه لو انفرد ؛ بل على أنه لا يزال ينفعل عن ذلك المبدء الأوّل ، ويفعل . واعلم : أنّ قبول الانفعالات الغير المتناهية غير التأثير الغير المتناهي ، و التأثير الغير المتناهي على سبيل الوساطة غير تأثيره على سبيل المبدئيّة . وإنّما يمتنع في الأجسام أحد هذه الثلاثة فقط)☆

معنى السؤال : أنّه إن جاز أن يكون المباشر لتحريك السماء قوّة جسمانيّة فتكون تلك القوّة متناهية التحريك لادائمة التحريك . فتكون محرّكة لغير الحركة السماويّة الدائمة . هذا خلف .

ونبّه على الجواب (١) بأنّه يجوز أن يكون محرّك غير متحرّك ، عقليّ غير متناهي التحريك يحرّك قوّة حالّة في جسم أي يتجدّد منه في تلك القوّة أُمور متّصلة غير قارّة ، ثمّ يصدر عن تلك القوّة حركات غير متناهية في ذلك الجسم لاعلى أنّها تصدر عن تلك

وهو الذى يكون الحركة لاجله . و الثانى : مايحرك تحريك النفس للبدن وهو الذى يكون الحركة منه . وذلك المحرك العقلى لا جايز أن يكون هو المباشر للحركة فانه بعيد عن التغير والاستكمال والمباشر للحركة متغير مستكمل . فلا يكون الحركة منه ؛ بل محركا للفلك على سبيل التعشق .

واما محرك الفلك على سبيل التفصيل فهو ثلاثة : بعيد عقلى يحرك على وجه التعشق ، وقريب مباشر للحركة ، و وسط وهو نفس مفارقة عن المادة متعلقة بالفلك على وجه التدبير ، ويكون لها تصورات كلية وجزئية ، و تباشر من تصوراتها الجزئيه التى يحصل لها بمعاونة من قوتها المتخيلة هذه القوة المتخيلة . فيرتسم فيها صور الاوضاع الجزئية ، ويحدث عنها الحركات الجزئية على الاستمرار . هكذا يجب ان يحقق مقاصد القوم . م

(١) قوله « ونبه على الجواب » أى لانسلم أن المباشر لتحريك السماء لوكانت قوة جسمانية كانت متناهية التحريك . وإنما يكون كذلك لوكان صدور الحركات الغير المتناهية عنها على سبيل الاستقلال . وليس كذلك بل يتجدد من العقل المفارق فيها امور متصلة غير قارة ، وينفعل بحسب ذلك انفعالات غير متناهية ، وبواسطة تلك الانفعالات يقوى على حركات غير متناهية وانما قيد الامور الامور المتصلة بكونها غير قارة لانها لوكانت قارة لزم بقاء الحركة بعينها .

وهيهنا نظر ان : الاول : ان القول بتجدد الامور من المفارق وصدور الحركات الغير المتناهية بحسب ذلك تصريح بان الصادر من الفلك حركات متعددة . وقد تبين من قبل أن الحركات المتعددة لاتحفظ الزمان فبينهما تناقض .

بيان ذلك : أنه اذا صدر من الفلك حركات متعددة : فاما أن يكون بين كل حركتين حد هو بداية احديهما و نهاية الاخرى فهى الحركات التى تفعل حدوداً و نقطا فلا يحفظ الزمان ، و اما

القوّة لو انفردت ؛ بل على أنّها تنفعل دائماً عن ذلك المحرّك العقليّ ، و تفعل بحسب انفعالاتها تلك . ثمّ زاد في البيان بالفرق بين الانفعالات الغير المتناهية ، و بين التأثيرات الغير المتناهية على سبيل الوساطة . وبيّن تلك التأثيرات على سبيل المبدئيّة ، و ذكر أنّ الممتنع على القوى الجسمانيّة هو الثالث فقط .

واعترض الفاضل الشارح : بأنّ الأُمور الحادثة في النفس الجسميّة لا يجوز أن تصدر عن العقل . فإنّ الثابت لايكون علّة للمتغيّر . وإن جاز فليجز صدور الحركات عنه من غير احتياج إلى النفس . وحينئذ لا يكمن القطع في شيء من القوى الجسميّة بأنّها

ان لايكون بين تلك الحركات حدود . فحينئذ لايكون حركات متعددة ؛ بل حركة واحدة .

الثاني : أن التحريكات لاعلى سبيل الاستقلال صورة النقض لانه لايمكن أن يقال : لو صح الدليل لم يجز التحريكات الغير المتناهية لاعلى سبيل الاستقلال فانه اذافرض كل القوة يحرك جسما لا على سبيل الاستقلال حركات غيرمتناهية من مبدء مفروض وبعضها يحرك كذلك . يكون تحريك البعض اقل من تحريك الكل . فيكون متناهيا .

و جوابه : ان هذا يتم لو امكن أن يستعد بعض القوة لتلك الانفعالات الواردة على جميع القوة وهو ممنوع .

واعترض الامام بوجهين : احدهما : أن الامور الحادثة فى النفس الجسمانية امور متغيرة . و عندهم أن الثابت لايكون علة للتغير لامتناع تخلف المعلول عن العلة فلايكون معلولة للعقل . و إن جاز ذلك فليجز اسناد الحركات الجزئية الى العقل .

وثانيهما لوجازصدورالحركات الغير المتناهية من القوة الجسمية الفلكية بواسطة الانفعالات فلم لايجوزمثله فى ساير القوى ؛ و حينئذ لا يمكن القطع فى شىء من القوى الجسمانية بانها لاتقوى على اعمال غيرمتناهية . فقوله : وحينئذ . اشارة الى هذا الوجه : اى اذا جازصدور الامور المتجددة فى النفس الجسمية عن العقل لايمكن القطع .

والجواب عن الاول . أن الحركة لايجوز أن تصدر عن العقل لما ثبت ان مباشر الحركة هو النفس لا العقل لانه ليس بمستكمل والمتغير انما يصدر عن العقل بسبب الحركة الدائمة حتى يكون هناك سلسلتان معدتان كل فرد من احديهما بعد الفرد من الاخرى : احديهما سلسلة الانفعالات الواردة على القوى الجسمانية ، والاخرى سلسلة الحركات . فكل حركة تعد القوة الجسمانية لحالة انفعالية صادرة عن العقل . وتلك الحركة الانفعالية تعدها لاصدار حركة لاحقة . وهذا كما اذا قطعنا حدا من حدود المسافة و اعترض حد آخر شعرنا به و تخيلنا قطعة نقطعناه ، ثم تخيلنا قطع حد آخر وهكذا . فكل حركة سابقة معدة لتخيل وهو انفعال . وكل تخيل علة لحركة لاحقة . م

لاتقوى على أفعال غير متناهية لاحتمال انفعالها عن العقل دائماً .

والجواب : أنّ المتغيّر إنّما يصدر عن الثابت بسبب وجود الحركة الدائمة ،والحركة لاتوجد إلّا عند تجدّد أحوال في محرّكها منسوبة إلى إرادة أو ميل طبيعيّ أو قسريّ يكون كلّ حركة علّة لتجدّد حال و كلّ حال علّة لتجدّد حركة فيتّصل التجدّدات في المحرّك والحركات في المتحرّك . فإذن لابدّ من محرّك يتجدّد أحواله . وليس هو بعقل.ولمّا امتنع في الفلك انتساب تلك الأحوال إلى طبيعة أو قسر . ثبت انتسابها إلى نفس . وأمّا احتمال كون القوى الجسمانيّة قويّة على غير المتناهي بحسب انفعالاتها عن العقل فليس بإلزام على الشيخ لأنّه عين ما صرّح به ؛ لكنه لايتصوّر فيما لا يستمرّ انفعالاته وأفعاله .

☆(إشارةٌ☆)

☆(فالمبدء المفارق العقليّ لايزال يفيض منه تحريكات نفسانيّة للنفس السماويّة على هيئات نفسانيّة شوقيّة تنبعث منها الحركات السماويّة على النحو المذكور من الانبعاث ، ولأنّ تأثير المفارق متّصل فما يتبع ذلك التأثير متّصل على أنّ المحرّك الأوّل هو المفارق . لايمكن غير هذا)☆

فيه بيان لكيفيّة صدور الأحوال المتجدّدة في النفس الفلكيّة عن العقل ، و صدور الحركات بحسبها عن النفس . وهو غنيّ عن الشرح .

☆(استشهادٌ)☆

☆(صاحب المشّائين قد شهد بأنّ محرّك كلّ كرة يحرّك تحريكا غير متناه ، وأنّه غير متناهي القوّة ، و أنّه لايكون تحريك غير المتناهي بقوّة جسمانيّة . فغفل عنه كثير من أصحابه حتّى ظنّوا أنّ المحرّكات بعد الأوّل قد تتحرّك بالعرض لأنّها في أجسام و العجب أنّهم جعلوا لها تصوّرات عقليّة ، ولم يحضرهم أنّ التصوّر العقليّ غير ممكن لجسم ، ولا لقوّة جسم . فهو غير ممكن لما يتحرّك بذاته أو يتحرّك بالعرض أي بسبب متحرّك بذاته . وأنت إن حقّقت لم تستجز أن تقول : إنّ النفس الناطقة الّتي لنا متحرّكة بالعرض إلّا بالمجاز . وذلك لأنّ الحركة بالعرض هي أن يكون الشيء صار له وضع وموضع بسبب هو فيه ثمّ يزول ذلك بسبب زواله عمّا هو فيه الّذي هو منطبع فيه)☆

قد مرّ في بيان كثرة العقول أنّ قوماً من المشّائين ظنّوا أنّ المتشبّه به في جميع السماويّات واحد : وأنّ المعلّم الأوّل قد حكم في موضع بوحدته ، وفي موضع آخر بكثرته . وذكرنا وجه كلّ واحد من قوليه فذلك القوم زعموا أنّ المحرّكات السماويّة هي نفوسها المنطبعة في أجسامها ، و لزمهم القول بتحرّكها بالعرض . لأنّ الحالّ في المتحرّك بالذّات يتحرّك بالعرض . و المحرّك المتحرّك يحتاج من حيث يتحرّك إلى محرّك آخر [(١)] ولا يتسلسل ؛ بل يجب أن ينتهي إلى محرّك غير متحرّك من حيث هو محرّك . قالوا : فذلك المحرّك الّذي لا يتحرّك من حيث هو محرّك هو العلّة الاُولى أو العقل الأوّل ، و سائر ماعدا ذلك الواحد من المحرّكين متحرّك : إمّا بالذات ، و إمّا بالعرض و ذلك غير واجب . لأنّه يجوز أن يكون المحرّك غير متحرّك من جهة ماهو محرّك ، ويكون متحرّكا من جهة اُخرى مثلا من جهة كونه حالّاً في مادّة

---

(١) قوله «والمحرك المتحرك يحتاج من حيث يتحرك الى محرك آخر» لانه اذا كان شيء محركا متحركا فهو من حيث انه متحرك يحتاج الى محرك فان كان محركه نفسه يلزم أن يكون فاعلا و قابلا و انه محال ، وان كان محركه غيره فذلك المحرك ان كان متحركا يلزم احتياجه الى محرك آخر وهكذا حتى ينتهي الى محرك غير متحرك . قالوا : وذلك المحرك هو المبدء الاول ، اوالعقل الاول . وما عداه من المحركين متحرك وهذا الذى حملهم على الاكتفاء فى تحريك الافلاك بالصور المنطبعة . لانهم لما ذهبوا الى أن ما عدا المبدء الاول من محركات الا فلاك متحركة اما بالذات او بالعرض . والنفس والعقل ليسا بمتحركين لا بالذات ولا بالعرض . فلا دخل لهما فى تحريك الافلاك . فانحصر محركات الافلاك فى القوى الجسمانية .

واعترض الشارح على هذا الكلام بقوله : وذلك غير واجب . وتقريره : أن يقال : لانسلم أن كون المتحرك فاعلا قابلا معا محال . فان من الجايز أن يكون محرك متحركا من جهتين . فان القوة محركة من جهة انها تنفعل من العقل : متحركة من جهة انها حالة فى مادة . فكيف لايكون محركها نفسها . و محرك المتحرك بالعرض هو محرك المتحرك بالذات لكن محرك المتحرك بالذات اعنى الفلك هو تلك القوة . فيكون محركها من حيث يتحرك بالعرض أيضا هو نفسها كما أن الطبيعة العنصرية محركة ومتحركة بالعرض وليس محركها بالحركة العرضية الا اياها .

وأعلم ان الانسب أن يكون قوله : وهذا هو الذى حملهم على الاكتفاء مقدما على الاعتراض . الا أن ذكره بعد التزييف لما كان فيه نوع استحقار و استهزاء أخره عنه ، والواجب فى قوله: فاذن هى عقول مفارقة . أن يقال : نفوس مفارقة . لما تقدم من اعترافهم بان للنفوس السماوية تصورات عقلية . م

وهذا هو الّذي حملهم على الاكتفاء بالصور المنطبعة في موادّ الأفلاك دون النفوس المفارقة والعقول. فردّ الشيخ عليهم في هذا الفصل بشيئين:

أحدهما: قول المعلّم الأوّل. فإنّهم يدّعون ملازمة مذهبه. وذلك أنّه صرّح: بأنّ محرّك كلّ كرة يحرّكها تحريكاً غير متناه، وبأنّ التحريك الغير المتناهي لا يكون بقوّة جسمانيّة. وهذان القولان ينتجان أنّ محرّك كلّ كرة جوهر مفارق؛ لكنّ القوم المذكورين قد غفلوا عن جمع القولين وإنتاجهما.

والثاني: اعترافهم بأنّ للنفوس السماويّة تصوّرات عقليّة هي مبادىء تشوّقاتها.

وتقرير ذلك: أنّ التصوّر العقليّ لا يمكن أن يكون لجسم أو قوّة جسم. لما مرّ في النمط الثالث. وكلّ متحرّك بالذات أو بالعرض فهو جسم أو قوّة جسم. فإذن التصوّر العقلي لا يمكن أن يكون لما يتحرّك بالذات أو بالعرض؛ لكن للمحرّكات السماويّة تصوّرات عقليّة بزعمهم. فإذن هي عقول مفارقة غير متحرّكة بالذات ولا بالعرض.

ثمّ إنّ الشيخ أزال وهم من يظنّ أنّ النفوس الناطقة متحرّكة بالعرض وتشبه النفوس الفلكيّة بها. ببيان معنى الحركة بالعرض، ونفى ذلك المعنى عن النفوس الناطقة. وجميع ذلك ظاهر.

واعلم: أنّ المحصّلين من المشّائين لا يذهبون إلى ما ذهب إليه القوم المذكورون، وإنّما يذهب إليه قوم منهم لا مزيد تحصيل لهم. يدلّ على ذلك قول الشيخ في كتابه الموسوم بالمبدء والمعاد: فإنّه قال بهذه العبارة: والفيلسوف يضع عدد الكرات المتحرّكة على ما كان ظهر في زمانه ويتبع عددها عدد المبادىء المفارقة. والاسكندر يصرّح ويقول في رسالته الّتي في المبادىء: إنّ محرّك جملة السماء واحد لا يجوز أن يكون عدداً كثيراً، وإنّ لكلّ كرة محرّكاً ومشوّقاً يخصّانه. وثامسطيوس يصرّح ويقول ما هذا معناه: إنّ الأشبه والأحقّ وجود مبدء حركة خاصّة لكلّ فلك على أنّه فيه ووجود مبدء حركة

---

(١) قوله « يريد بيان ان المعلول الاول لا يمكن ان يكون جسما بل هو عقل مجرد » قبل تقرير الدليل لابد من تقسيم الموجود الى الجواهر الخمسة والعرض. فالموجود اما ان يكون فى موضوع و هو العرض اولا فى موضوع و هو الجوهر. والجوهر اما ان يكون حالا فى جوهر آخر وهو الصورة، او محلا وهو الهيولى، او مركبا من الحال والمحل وهو الجسم، أولا حالا ولا

حركة خاصّة له على أنّه معشوق مفارق .

☆(إشارةٌ)☆

☆(الأوّل ليس فيه حيثيّتان لوحدانيّته . فيلزم كما علمت أن لايكون مبدءاً لاواحد بسيط . اللهم إلّا بالتوسّط وكلّ جسم كما علمت مركّب من هيولى وصورة . فيتّضح لك أنّ المبدء الأقرب لوجوده عن اثنين ، أوعن مبدء فيه حيثيّتان ليصحّ أن يكون عنه اثنان معاً . لأنّك علمت أنّه ليس ولا واحدة من الهيولى و الصورة علّة للأُخرى بالإطلاق ، ولا واسطة بالإطلاق ، بل تحتاجان إلى ماهو علّة لكلّ واحدة منهما أولهما معا . ولايكونان معا عمّا لا ينقسم بغير توسّط . فالمعلول الأوّل عقل غير جسم . وأنت فقد صحّ لك وجود عدّة عقول متباينة . ولاشكّ أنّ هذا المبدع الأوّل في سلسلتها أوفي حيّزها العقليّ)☆

يريد بيان أنّ المعلول الأوّل لايمكن أن يكون جسماً ؛ بل هو عقل مجرّد .

قال الفاضل الشارح : هذا الفصل يشتمل مع الّذي يليه على بيان الطريقة الثالثة لإثبات العقول .

وتقرير ما في هذا الفصل : أنّ المبدء الأوّل ليس فيه كثرة لوحدانيّته كما بيّن في النمط الرابع . فيلزم كما علمت في النمط الخامس أن لايكون مبدءاً إلّا لواحد بسيط إلّا بالتوسّط . وكلّ جسم كما علمت في النمط الأوّل مركّب من هيولى و صورة .

محلا . فان كان متعلقا بالجسم تعلق التدبير والتصرف فهو النفس ، و الا فهو العقل .

اذا ثبت هذا فنقول : المعلول الاول لايجوز أن يكون عرضا لان المعلول الاول سابق على غيره ويمتنع سبق العرض على الجوهر ، ولا جسما والالزم صدور أمرين من الواحد الحقيقي ، ولاصورة ولا هيولى لما ثبت من امتناع ان يكون شيء واحد منهما علة للاخرى اوواسطة ، ولان تأثير الصورة موقوف على تشخصها وتشخصها موقوف على المادة . فلا يجوز تقدمها عليها ،وكذا المادة لو كانت علة للصورة كانت فاعلة قابلة معا وانه محال ، ولا نفسا لان أفعال النفس تحتاج الى المادة ولو كانت معلولا اولا فاما أن يصدر عنها شيء أولا . فان لم يصدر عنها شيء لم ينتظم سلسلة الموجودات وان صدر عنها شيء وقد ثبت أن افعالها متوقفه على وجود المادة فيكون المادة موجودة قبل وجودها . و هو محال . فتعين أن يكون المعلول الاول هو العقل .

فيتّضح لك أنّ المبدء الأوّل لوجود الجسم يكون مؤلّفا عن شيئين ، أو يكون وجود الجسم عن مبدء فيه حيثيّتان ليصحّ أن يصدر عنه الهيولى والصورة معا لأنّك علمت في النمط الأوّل أيضاً : أنّه ليس ولاواحد منهما علّة ولاواسطة مطلقة للاُخرى ؛ بل يحتاجان معا إلى علّة توجد كلّ واحدة منهما . فإنّ ايجاد المركّب مسبوق بايجاد أجزائه ، أو توجدهما معا . ولا يجوز أن يكون علّتهما القريبة شيئاً غير منقسم . فإذن المعلول الأوّل جوهر بسيط ليس بجسم ولا جزء جسم ولابنفس يتعلّق بجسم ؛ بل هو عقل محض . وأنت فقد صحّ لك في هذا النمط وجود عدّة عقول متباينة الذوات هي مبادىء تحريكات الأفلاك ولاشكّ أنّ هذا المبدع الأوّل في سلسلتها . أي هو أيضاً محرّك لفلك هو أوّل الأفلاك أوفي حيّزها العقليّ إن لم يكن محرّكا لفلك . أي يكون مشاركاً لها في التجرّد والبراءة عن القوّة .

☆(تنبيهٌ)☆

☆(قد يمكنك أن تعلم أنّ الأجسام الكريّة العالية أفلاكها وكواكبها كثيرة العدد)☆

هذا الفصل مشتمل على أربعة مطالب أكثرها ممّا مرّ بيانه . ولذلك وسمه بالتنبيه وإنّما جمعها هيهنا تنبيهاً وتذكيراً على كثرة العقول :

فالأوّل هو معرفة كثرة الأجرام العالية .

و فيه نظر من وجوه : احدها : انا نختار انه لايصدر من النفس شيء . ولا نسلم عدم انتظام الموجودات ولم لايجوز أن يصدر من المبدء الاول بشرط وجود النفس شيء آخر هو آلة النفس لابد له من دليل .

الثاني : ان قولكم : افعال النفس محتاجة إلى المادة إن اردتم أن جميع أفعالها كذلك . فهو ممنوع ، و إن اردتم أن بعضها كذلك . فهو لايستلزم المطلوب .

ويمكن أن يجاب : بان المراد بالنفس هو الذى يتوقف جميع افعاله على الالة . فان العقل ربما يتوقف فعله و فيضانه على وجود المادة ؛ بل و على استعدادها .

الثالث : لانسلم انه إذا لم يكن المعلول الاول النفس ولا الجسم ولاجزءاً منه يكون هوالعقل . و انما يكون كذلك لوكان جميع كمالاته موجودة فيه بالفعل .

وجوابه : أن الموجودات الجوهرية منحصرة في الخمسة . فاذا لم يكن أحد الاربعة تعين أن يكون هو العقل واما حصول جميع كمالاته بالفعل فيه فلايتم الا بدليل آخر . م

والثاني معرفة كثرة محرّكاتها أعني نفوسها .

والثالث معرفة كثرة متشوّقاتها أعني عقولها .

والرابع معرفة اختلافاتها الذاتيّة بعد إشتراكها في بعض الأمور . وفي آخر الفصل ترغيب على تعرّف عللها الفاعليّة ، ووعد لبيان ذلك .

أمّا المطلوب الأوّل فالنظر فيه من العلوم الرياضيّة [1] ولذلك . قال فيه : « قد يمكنك أن تعلم» ولم يشتغل ببيانه . وأنا اُورد حاصل أنظار أهل تلك العلوم فيه إجمالاً .

فأقول : الأجرام العالية تنقسم إلى كواكب وإلى أفلاك :

أمّا الكواكب فتنقسم إلى سيّارات . وإلى ثوابت ، والسيّارات سبعة ، و الثوابت أكثر من أن تحصى . وقد رصد منها ألف ونيّف و عشرون كوكبا ، والطريق إلى معرفة وجود الكواكب هو العيان لاغير ، وإلى معرفة سيرها وإثباتها هو الرصد .

وأمّا الأفلاك فكثيرة . و الطريق إلى إثباتها الاستدلال بحركات الكواكب الموجودة بالرصد بعد تمهيد الاُصول الحكميّة . وهي إسناد كلّ حركة إلى جسم يتحرّك بها بالذات ، ويتحرّك مايحتوى عليه بالعرض ، و وجوب الاتّصال في الحركات الفلكيّة المستديرة البسيطة ، ووجوب التشابه فيها ، وامتناع الخرق و الالتئام على أجرامها .

وقد اختلف أهل العلم في عددها اختلافاً لا يرجى زواله بعد أن قسمّوها إلى كلّيّة يظهر منها حركة واحدة : إمّا بسيطة أو مركّبة ، وإلى جزئيّة تنفصل الكلّيّة إليها .

فالقدماء أثبتوا ثمانية أفلاك كلّيّة يحيط بعضها ببعض بحيث يماسّ مقعّر العالى محدّب السافل . ويكون مراكز الجميع مركز الأرض . واحد منها وهو المحيط بالكلّ فلك الثوابت فإنّه ممّا لابدّ منه و إن كان كون الثوابت على أفلاك كثيرة ممكنا . و هذا الفلك هو أيضا فلك البروج . و سبعة للسيّارات السبعة على الضدّ المشهور وإن كان فيه أيضاً خلاف .

---

(۱) قوله « فالنظر فيه من العلوم الرياضية» فيه نظر : لان البحث عن وحدة الاجسام وكثرتها بحث عن أحوال الموجودات من حيث انها موجودة . فهو من الالهيات . و لعلهم خصصوا الوحدة و الكثرة بالاجرام العلوية حتى صار البحث عنهما في علم الهيئة . م

والمتاخرون زادوا فلكا آخر غير مكوكب يحرك الكل بالحركة اليومية . و جعلوه محيطاً بالكل .

ثم إن الفريقين جعلوا الفلك الكلي لكل كوكب منفصلاً إلى أجسام كثيرة يقتضيها اختلاف حركات ذلك الكوكب طولاً وعرضاً ، واستقامة ورجعة ، وسرعة وبطأ ، وبعداً وقرباً من الأرض .

فمن غير المحصلين منهم من جعل لتلك الأجسام أشكالاً غير الكرة . كالقائلين بالمنشورات [١] والحلق والدفوف وأمثالها وجعلوها منضودة في جو مشتمل عليها هو ثخن فلكه الكلي .

ومنهم من جعلها في حركاتها أيضاً مختلفة كالقائلين باسترخاء أوتارها عند الرجوع وما يقابله عند الاستقامة ، وكالقائلين بإقبال الفلك وإدباره من غير استناد ذلك إلى حركة بسيطة متشابهة . هذا كله مع اختلافهم في أعدادها .

وأما المحصلون الذى يلتزمون القوانين الحكمية . فقد اختلفوا أيضاً في أعدادها بعد اتفاقهم على وجوب استدارتها شكلا وحركةً .

والمعلم الأول ذكر أن عدد الجميع يقرب من خمسين فمافوقه .

والمتأخرون المقتفون لأرصاد بطلميوس الفاضل أثبتوا لكل كوكب فلكا ممثلا بفلك البروج مركزه مركز العالم يماس بمحدبه مقعر مافوقه ، وبمقعره محدب ما تحته . و هو فلكه الكلي المشتمل على سائر أفلاكه إلا القمر فإن ممثله المسمى بفلك جوزهره يحيط بفلك آخر له يسمى المائل وهو الذي يشتمل على سائر أفلاكه ، وفلكا خارج المركز عن مركز الأرض ينفصل عن الممثل أوالمائل يتماس محدباهما ومقعراهما على نقطتين يسمى الأبعد عن الأرض أوجا ، والأقرب منه حضيضا ، وفلكا آخر يسمى بالتدوير غير محيط بالأرض وهو في ثخن خارج المركز يماس محدبه سطحيه على نقطتين يسمى أبعدهما عن الأرض ذروة ، وأقربهما حضيضاً . ماخلا الشمس فإنها تكتفى بأحد الفلكين أعنى خارج

(١) قوله «كالقائلين بالمنشورات» المنشور شكل مجسم يحيط به ثلاثة سطوح متوازية الاضلاع و مثلثان . فقوله : الاالقمر يخرج ممثله عن فلكه الكلى . فهولايكون فلكاً كليا ولاجزيئا . م

المركز، أوالتدوير من غير رجحان لأحدهما على الآخر بالقياس إلى حركاتها. إلّاأنّ بطلميوس رأى إثبات الخارج لها أولى لكونه أبسط . و الكواكب الستّة مركوزة في تداويرها بحيث تماسّ سطوحها سطوح التداوير على نقط، و الشمس مركوزة في خارج المركز. وزادوا لعطارد فلكا آخر خارج المركز أيضاً. فله فلكان خارجا المركز يشتمل الممثّل على أحدهما اشتمال سائر الممثّلات على أمثاله. وهو المسمّى بالمدير. و يشتمل المدير على الثاني اشتمال الممثّل عليه وهو المسمّى بالحامل لفلك التدوير إذ هو المشتمل عليه. فيكون جميع الأفلاك للكواكب السبعة على هذا التقدير اثنين و عشرين . ومع الفلكين العظيمين أربعة وعشرين : عشرة منها موافقة المركز لمركز الأرض ، و ثمانية خارجة المراكز عنه، وستّة أفلاك تداوير يتحرّك الفلك الأعلى بالحركة الأولى اليوميّة السريعة ويتحرّك مادونه بحركته ويتحرّك فلك الثوابت بالحركة الثانية البطيئة ويتحرّك مادونها بها . ولكلّ فلك من الباقية حركة خاصّة إلّا الممثّلات الستّة الّتي فوق القمر فإنّها لا تتحرّك غير الحركتين المذكورتين فينتظم الرجعة و الاستقامة والسرعة و البطء والقرب والبعد بحركات الأفلاك الخارجة المراكز والتداوير، ويتركّب حركات الكواكب المختلفة الطوليّة من هذه الحركات على التفصيل المذكور في كتب الهيئة. وبقيت الحركات العرضيّة الموجودة لتداوير الخمسة المتحيّرة وبعض اختلافات الخمسة والقمر و الحركة المقتضية لتناقض البعد بين قطبي الفلكين العظيمين على مايظنّ أن ثبت وجود ذلك التناقص حقيقة محتاجة إلى إثبات أجرام اُخر تتحرّك بها .

وقد أشار الشيخ وغيره من الحكماء والمهندسين إلى عدد من الأفلاك ينبغي أن ينسب مضافة إلى ما سبق لأجل هذه الحركات إلّا أنّ الآراء لم تتّفق بعد على ذلك اتّفاقها على ماسبق ذكره . فهذا هوالقول المجمل في عدد الأفلاك .

قوله :

☆(ويلزمك على اُصولك أن تعلم أنّ لكلّ جسم منها كان فلكا محيطاً بالأرض موافق المركز، أوخارج المركز، أوفلكا غير محيط مثل التدويرات، أوكوكبا شيئاً هو مبدء حركة مستديرة على نفسه لا يتميّز الفلك في ذلك عن الكواكب، وأنّ الكواكب

تنتقل حول الأرض بسبب الأفلاك الّتي هي مركوزة فيها . لا بأنّ ينخرق لها أجرام الأفلاك . ويزيدك في ذلك بصيرة أنّك إذا تأمّلت حال القمر في حركته المضاعفة وأوجيه وحال عطارد وأوجيه ، وأنّه لوكان هناك انخراق يوجبه جريان الكواكب أوجريان فلك تدويره لم يعرض ذلك كذلك)☆

وهذا هو المطلوب الثاني وهو معرفة كثرة النفوس المحرّكة لهذه الأفلاك وهو بحث حكميّ ولذلك قال : « ويلزماك على اُصولك» .

وأعلم : أنّهم اختلفوا أيضاً في محرّكات الأفلاك الجزئيّة للكواكب السبعة .

فذهب فريق : إلى أنّ كلّ كوكب منها ينزل مع أفلاكه منزلة حيوان واحد ذى نفس واحدة تتعلّق بالكواكب أوّل تعلّقها وبأفلاكه بواسطة الكواكب بعدذلك كما تتعلّق نفس الحيوان بقلبه أوّلاً ، وبأعضائه الباقية بعد ذلك بتوسّطه فالقوّة المحرّكة منبعثة عن الكواكب الّذي هو كالقلب في أفلاكه الّتي هى كالجوارح و الأعضاء الباقية بعد ذلك . وعلى هذاالتقدير تكون النفوس الفلكيّة تسعاً : اثنتان للفلكين العظيمين ، و سبع للسيّارات و أفلاكها .

وذهب الباقون إلى أنّ كلّ فلك من الأفلاك المذكورة ذونفس محرّكة إيّاه . و كذلك كلّ كوكب . وقد أثبتوا للكواكب أيضاً حركات وضعيّة على أنفسها كما أثبتوا لأفلاكها فإنّ حكمها في وجوب إخراج الأوضاع الممكنة من القوّة إلى الفعل واحد . وهذا شيء غير محسوس فيما فوق القمر .

أمّا القمر فإن لم يكن محوه خالاً يتراءى فيه بالانعكاس كما ترى من الهالات وقسّى قزح ، أو أجساماً موجودة واقعة بحذائه ؛ بل كان شيئاً موجوداً فيه ثابتاً في جميع الأوقات على حالة واحدة لم تكن له حركة استدارة ؛ لكنّ الحكم القطعيّ فيه مشكل .

و الأظهر أنّه لا يكون شيئاً موجوداً فيه لوجوب بساطته و امتناع تغيّره عن وضعه الطبيعيّ . فعدد النفوس المحرّكة على هذا الرأى عدد الأفلاك والكواكب جميعاً .

والشيخ حكم بذلك في الكتاب بقوله « أنّ لكلّ جسم منها فلكا كان أو كوكبا

شيئاً هو مبدء حركة مستديرة على نفسه لايتميّز الفلك في ذلك عن الكواكب ، ويؤكّده ماذكرناه قبل : من وجوب كون الأفلاك الخارجة المراكز والتداوير ، والكواكب مختصّة في الإبداع بصور كماليّة زائدة على صور الممثّلات .

ثمّ إنّ الشيخ نفى الوهم المذهوب إليه عند العوامّ وهو أنّ الكواكب تتحرّك في الأفلاك تحرّك الحيتان في المياه . فإنّ القول بتكثّر الحركات المقتضى لتكثّر المحرّكات مبنّى عليه . وإنّما نفاه بشيئين :

أحدهما : البرهان الكلّيّ المتقدّم و هو امتناع الخرق و الالتئام على الأجسام ذوات الحركات المستديرة بالطبع وإليه أشار بقوله « وإنّ الكواكب تنتقل حول الأرض » إلى قوله : « لابأن ينخرق لها أجرام الأفلاك » .

والثاني: برهان حدسيّ . وهو أنّ الرصد والاعتبار يدلّان على موافاة مركز تدوير القمر أوجه في كلّ دورة مرّتين وهو عند كونه في الاجتماع و الاستقبال ، وحضيضه أيضاً مرّتين وهو عند كونه في تربيعى الشمس ، و كذلك على موافاة مركز تدوير عطارد أوجه في كل دورة مرّتين .

أحدهما : عند كونه في تاريخنا هذا في أوّل العقرب بالتقريب .

والثاني : عند كونه في أوّل الثور ؛ إلّا أنّ أوجه العقربيّ يكون أبعد عن الأرض من أوجه الثوريّ بخلاف القمر . فإنّ أوجيه متساويان ، وموافاته حضيضه أيضاً مرّتين على التساوى وهو عند كونه في أوّل برجى السرطان و الحوت . فإذن لولم يكن للفلك الحامل للتدوير حركة ؛ بل كان التدوير هو الّذي يقطع الحامل بحركته وحده لم يعرض ذلك كذلك .

و الوجه في القمر هو أنّ حامل تدويره يتحرّك إلى توالى البروج كلّ يوم أربعة وعشرين جزءاً و كسر جزء من ثلاثمأة و ستّين جزءاً من المحيط و يحمل التدوير معه ، والمائل يتحرّك بحركته وحركة الممثّل جميعاً إلى خلاف التوالى أحد عشر جزءاً و كسراً ويحمل الحامل معه . فيذهب أقلّهما بمثله من أكبرهما قصاصا لاختلاف الجهتين و تبقى حركة مركز التدوير عن موضعه الأوّل ثلاثة عشر جزءاً و كسرا . و التقدير

الإلهىّ قداقتضى أن يكون مركز التدوير عندموافاة[موافاته خ] الشمس في أوج الحامل فإذا تحرّك الفلكان من موضع الموافاة حركتيهما المذكورتين صار الأوج ممّا يلى أحدجانبي الشمس على بعد أحد عشر جزءاً وكسراً من ذلك الموضع ، و مركز التدوير ممّا يلى الجانب الآخر على بعد ثلاثة عشرجزءً منه ، وتحرّكت الشمس بحركتها الخاصّة بهاقريباًمن جزء إلى الجهة الّتي يلى المركز منه أيضاً ، وكانت الشمس متوسّطة بين الأوج ومركز التدوير على بعدين متساويين كلّ واحد منهما اثنى عشر جزءاً و كسراً ومجموعهما هو بعد مركز التدوير من الأوج . ولكون ذلك البعد ضعف بعد المركز عن الشمس سمّى بالبعدالمضاعف، وسمّيت حركة الحاصل بذلك القدر بالحركة المضاعفة . وهكذا يوما بعد يوم ؛ حتّى إذا صار بعد المركز عن الشمس ربع دور ، وبعد الأوج عنها من الجانب الآخر أيضا ربعا وكان بين الأوج والمركز نصف دور . وافى المركز مقابلة الأوج أعنى الحضيض ، و إذا صار بعدالمركز عن الشمس نصف دور استقبله الأوج من الجانب الآخرفوافاه في استقبال الشمس ، و كذلك في التربيع الآخر ، فإذن المركز يوافي الأوج في الاجتماع والاستقبال والحضيض في التربيعين .

وأمّا عطارد فلمّا كان له فلكان خارجا المركز أعنى المدير والحامل و أوج المدير يتحرّك بحركة الممثّل البطيئة المنتهية في زماننا إلى أوّل العقرب ، وكان المدير متحرّكاً بالحامل على خلاف التوالى قدر مسير الشمس ، والحامل متحرّكاً بالتدوير على التوالى ضعف ذلك ، وكان التقدير الإلهىّ مقتضياً أن يكون مركز التدوير في الأوجين معاًوجب إذا تحرّك الفلكان عن ذلك الموضع أن يصير بعدالمركزعن أوج الحامل ضعف مسيرالشمس وعن أوج المدير بعد ذهاب أقلّ الحركتين بمثله من الأكبر قصاصاً مثل مسيرها ، و البعدبين الأوجين مثله . فيكون أوج المدير متوسّطاً بين أوج الحامل و مركز التروير حتّى إذا صار بعد المركز عن أوج المدير نصف دورة استقبله أوج الحامل من الجانب الآخر فوافاه المركز عند حضيض المدير . ولأجل ذلك كان المركز في هذا الأوج أقرب إلى الأرض ممّا كان في الأوجين معاً ، ويكون أقرب ما يكون المركز من الأرض في موضعين متساويي البعد عن الأوجين المتقابلين ، ويكونان لامحالة إلى الأوج الأدنى أقرب منهما

إلى الأوج الأبعد . وهما أوّل السرطان والحوت فإنّهما على التثليث من الأوج الأبعد وعلى التسديس من الأوج الأدنى .

فهذه حال القمر وعطارد في أوجيهما : أى في وصولهما إلى أوج الحامل مرّتين في دورة واحدة . وذلك ممّا يقتضى الحدس بكون الحركات مستندة إلى الأفلاك لا إلى الكواكب أنفسها . فإذن لايقع خرق في أجرام الأفلاك .

وأنكر الفاضل الشارح (١) جواز كون الجسم الواحد متحرّكا بحركتين مختلفتين قال : لأنّ الانتقال إلى جهة يلزم منه الحصول في تلك الجهة فلو انتقل إلى جهتين لزم حصوله دفعة في جهتين سواء كان الانتقالان بالذات ، أو بالعرض ، أو بهما .

ثمّ قال : لايقال : إنّا نرى الرحى تتحرّك إلى جهة و النملة عليها إلى خلافها . لأنّا نقول : لم لايجوز أن يكون للنملة وقفة حال حركة الرحى و للرحى وقفة حال حركة النملة ؟ وهذا وإن كان مستبعداً لكن الاستبعاد عندهم لايعارض البرهان .

والجواب أنّ الجسم الواحد لايتحرّك حركتين إلى جهتين من حيث هما حركتان بل يتحرّك حركة واحدة يتركّب منهما فإنّ الحركات إذا تركّبت وكانت إلى جهة واحدة

---

(١) قوله « و أنكر الفاضل الشارح » لماكان حاصل الدلالة الثانية على نفى حركة الكواكب بنفسها فى الفلك : أن موازاة مركز تدويرى القمر وعطارد وأوجيهما فى كل دورة مرتين انما تتصور لوكان لمركز التدوير حركتان حركة على التوالى ، و حركة على خلاف التوالى . فلوكان المتحرك هو الكوكب او فلك التدوير بنفسه لم يكن كذلك . لامتناع أن يتحرك الجسم الواحد بالذات الى جهتين مختلفتين دفعة واحدة .

اعترض الامام : بان هذه الدلالة انما تستقيم لوا مكن أن يتحرك الجسم الواحد حركتين مختلفتين ؛ لكنه غير ممكن لان الحركة الى جهة تستلزم الحصول فيها . فلو تحرك الى جهتين يلزم حصوله فيهما دفعة واحدة وانه محال .

و توجيه الجواب : انا لانسلم ان جسما واحدا لو تحرك الى جهتين يلزم حصوله فيهما . و انما يلزم لوكان حصوله فى جهة بحسب حركتين . وليس كذلك ؛ بل بحسب حركة واحدة حاصلة من الحركتين . فان الحركتين اذا كانتا الى جهة واحدة حصلت حركة واحدة مساوية لمجموعهما . و ان كانتا الى جهتين حصلت حركة واحدة مساوية لفضل احديهما على الاخرى . و ليس بلازم أن يكون الحركة الواحدة بسيطة فقد تكون مركبة و حصول الجسم فى الجهة انما هو باعتبار تلك الحركة الواحدة لابحسب الحركتين .

أحدثت حركة تساوى مجموعها ، وإن كانت في جهتين متضادّتين أحدثت حركة مساوية لفضل البعض على البعض أو سكونا إن لم يكن فضلا ، وإن كانت في جهات مختلفة أحدثت حركة مركّبة إلى جهة يتوسّط تلك الجهات على نسبتها . وذلك على قياس سائر الممتزجات . فإذن الجسم الواحد لايتحرّك من حيث هو واحد إلّا حركة واحدة إلى جهة واحدة ؛ إلّا أنّ الحركة الواحدة كماتكون متشابهة فقد تكون مختلفة ، وكما تكون بسيطة فقد تكون مركّبة . وكلّ بسيطة متشابهة وكلّ مختلفة مركّبة ولاينعكسان . والحركات المختلفة يكون بالقياس إلى متحرّكاتها الأول بالذات ، وإلى غيرها بالعرض . ولا يكون جميعها بالقياس إلى متحرّك واحد بالذات ؛ بل لوكان فيها ماهى بالقياس إليه بالذات لكانت إحديهما فقط . وإذاظهر ذلك فقد ظهر أنّه لايلزم من كون الجسم متحرّكا بحركتين حصوله دفعة في جهتين ، ولم يحوج ذلك إلى ارتكاب شيء مستبعد فضلا عن محال .

قوله :

☆(وتعلم أنّها كلّها في سبب الحركة الشوقيّة التشبّهية على قياس واحد وتعلم أنّه ليس يجوز أن يقال ما ربّما يقال . إنّ السافل منها معشوقه الخاصّ هومافوقه)☆

و نحقق الموضع بتحقيق الحركة بالعرض . فنقول : لاشك أن المتحرك بالعرض يحصل له حالة مخصوصة هى الحركة . فان الجالس فى السفينة عرض له تلك الحالة العارضة للسفينة حتى ينتقل من مكان كما ينتقل السفينة من مكانها ؛ الا أن الفرق ان حالته المخصوصة بسبب حالة غيره يتبدل أوضاعه و ايونه لتبدل أوضاعه وايونه ، و أيضا للمتحرك بالذات توجها الى الجهة اعنى ميله اليها سواء كان ميلا طبيعيا او قسريا او اراديا . وهذا الميل لايوجد فى المتحرك بالعرض فان واحدا منا لو تحرك و معه حجر فلا شك أن ذلك الحجر ينتقل الى موضعنا لكن تلك الحركة صدرت عارضة لنا عن ارادة ولا ارادة فى الحجر . فمبدء الحركة موجود فى المتحرك بالذات دون المتحرك بالعرض . ثم لايستراب فى أن الحركة بالعرض ليست مانعة للحركة بالذات فجاز أن يكون المتحرك بالعرض متحركا بالذات كما أن راكب السفينة يتحرك أيضا سواء كان الحركتان الى جهة واحدة أو الى جهتين .

لكن هيهنا شك : وهو انا اذا فرضنا دائرتين محيطتين احديهما حاوية للاخرى وهما متحركان بالخلاف على محور واحدة حركة واحدة ، و على الدائرة المحوية نقطة فى وسط السماء على نصف النهار فتلك النقطة لابد أن يكون دائما على نصف النهار . لان المحوى ان حركها إلى جهة الشرق درجة فقد أعادها الحاوى الى جهة الغرب مع ان تلك النقطة لما كانت من نقطة الدائرة المحوية

وهذا هو المطلوب الثالث وهو معرفة كثرة العقول .فإنّ اختلاف الحركات يقتضى اختلاف مباديها المتشوقة كما مر . وإنما يثبت ذلك بعد إبطال القول بأنّ الفلك السافل إنما يتحرك شوقا إلى الفلك العالى كما مرّ. والقائلون به يجعلون أوّل الأفلاك فلكاً ساكناً متشوّقا غير مشتاق ينقطع به الاشتياق وهذا الرأى ممّا مال إليه أبو البركات البغدادي ، وأسنده إلى بقراط من القدماء وإنما عبّر الشيخ عنه بقوله « ما ربّما يقال » . إشارة إلى أنّه مذهب لقوم . و لمّا تقدّم إبطال هذا الرأى في الفصل الثانى عشر من هذا النمط لم يتعرّض هيهنا لذلك . وإذا ثبت أنّها إنّما تتحرّك شوقاً إلى متشوّقاتها المجرّدة لا إلى الأجسام المحيطة بها . فعلى مذهب القائلين بنفوس تسعة تكون العقول المتشوّقة أيضاً تسعة : عاشرها العقل المخصوص بالإفاضة على عالم الكون والفساد الّذي يسمّونه العقل الفعّال ، و على المذهب الّذي ذهب الشيخ إليه يكون عددها عدد الأفلاك و الكواكب بزيادة واحدة .

واعلم : أنّ العدد المثبت بالدليل هو مايقطع بأنّ العقول ليست أقلّ منه ، و أمّا

وساير نقاطها يقطع دور الفلك بحركتها بالضرورة فلا بد أن تكون تلك النقطة فى جهة الشرق تارة وفى جهة الغرب اخرى .

ومن الفضلاء من سمعته يقول فى حل هذا الشك : ان لكل متحرك حركتان : حركة حقيقية وهى قطع المسافة التى يتحرك عليها ، و حركة اضافية أى بالاضافة الى اى نقطة فرضت خارجة عن المسافة وهى زاوية لمسافة حركتها عندها . و نقطة المحوى وان كانت له حركة فى نفسها لايحدث زاوية بالنسبة الى النقاط الخارجة عن مدارها . لان موضعها يتحرك بالخلاف حركة مساوية لها . و لهذا لايرى الاساكنة . و للفكر فيه مجال .

ومما يوضح الجواب عن اشكال الامام : ان الحركة الى جهة انما يستلزم الحصول فيها لوكانت وحدها . فاذا كانت مع حركة اخرى فالحصول فى الجهة انما هو بحسب تركب الحركتين : حتى أن كلا من الحركتين لو تجردت عن الاخرى كانت متوجهة الى الجهة المتوجهة اليها . فاذا فرضنا واحدا على خشبة هى مأة ذراع مثلا و هو و الخشبة يتحركان بالخلاف تحركا مستويا فاذا كان رأس الخشبة موازيا لنقطة انتقل الخشبة من تلك الموازاة مثلا ذراعا تحرك الشخص من رأس الخشبة أيضا ذراعا والموازاة باقية كماكانت . وهكذا حتى يتحرك الخشبة مأة ذراع والشخص الى آخرها، و اما لو تحرك الخشبة فقط أو كانت حركة الشخص فقط لانحرف الشخص عن الموازاة الى جهة الحركة فلا انتقال هناك للشخص الى جهة بحسب تركيب الحركتين . م

كونها أكثر منه فمن المحتمل إذلم يدلّ على امتناعها دليل .

قوله :

☼(وتعلم أنّها لم يختلف أوضاعها و حركاتها و مواضعها بالطبع إلّا و ليست من طبيعة واحدة ، بل هى طبائع شتّى وإن جمعها كونها بحسب القياس إلى الطبائع العنصريّة طبيعة خامسة)☼

وهذا هوالمطلوب الرابع وهو معرفة اختلاف الأجرام العالية بطبائعها . و الشيخ استدلّ على ذلك باختلاف الأوضاع والأيون والحركات الّتى هى مقتضيات الطبائع كما تقدّم بيانه . فإنّ هى مختلفة بالأنواع و كلّ نوع منها لايوجد إلّا في شخص واحد ، ويجمعها معنى مشترك يقتضى اشتراكها فيإستدارة الأشكال والحركات ، و امتناع زوالها عن الأيون والأشكال وذلك المعنى طبيعة عامّة هى مبدء جنس يشتمل عليها وهى الّتى تسمّى بالقياس إلى الطبائع العنصريّة طبيعة خامسة .

قوله :

☼(فيبقى لك أن تنظر هل يجوز أن يكون بعضها سبباً قريباً للبعض في الوجود أم أسبابها تلك الجواهر المفارقة ؟ ومن هيهنا توقّع منّا بيان ذلك)☼

هذا هوالحثّ على تعرّف المبادىء الفاعليّة لهذه الأجرام أهى أجرام مثلها أم جواهر مفارقة ؟ و الوعد لبيان ذلك .

☼(هداية)☼

☼(إذا فرضنا جسماً يصدر عنه فعل [1] فإنّما يصدر عنه إذا صار شخصه ذلك

---

(١) قوله « اذا فرضنا جسما يصدر عنه فعل » لتقرير هذا البرهان طريقان :
احدهما:طريق المعيه . وتحريره‌على‌محاذاة‌مافى الكتاب : أن الحاوى لوكان علة للمحوى لكان حال المحوى مع الحاوى الا مكان . لان وجوب المعلول و وجوده بعدوجوب العلة ووجودها . فلا يكون وجوب المعلول مع‌العلة بل‌الذى يكون‌معه هوامكانه لكن وجود المحوى مع‌عدم الخلاء . فلما كان وجود المحوى غير واجب مع وجوب الحاوى فلا يخلو اما أن يكون عدم الخلاء واجبا مع وجوب الحاوى أو غير واجب . فان كان واجبا مع وجوب الحاوى كان المحوى واجبا مع وجوب الحاوى . وقد ثبت إمكانه . هذا خلف ، وان‌كان غير واجب مع وجوب الحاوى فهو ممكن

الشخص المعيّن . فلوكان جسم فلكيّ علّة لجسم فلكيّ يحويه لكان إذا اعتبرت حال المعلول مع وجود العلّة وجدتها الإمكان ، وأمّا الوجود و الوجوب فبعد وجود العلّة و وجوبها ، ولكن وجود المحويّ وعدم الخلأ في الحاوى هما معا فإذا اعتبرنا تشخّص الحاوي العلّة كان معه للمحويّ إمكان لأنّ تشخّص العلّة متقدّم في الوجود . والوجوب على تشخّص المعلول . فلا يخلوا إمّا أن يكون عدم الخلأ واجباً مع وجوبه ، أو غير واجب مع وجوبه فإن كان واجباً مع وجوبه كان الملأ المحويّ واجباً مع وجوبه وقد بان أنّه يكون ممكنا مع وجوبه ، وإن كان غير واجب فهو ممكن في نفسه واجب بعلّة فالخلأ غير ممتنع بذاته بل بسبب وقد بان أنّه ممتنع بذاته فليس شيء من السماويّات علّة لماتحته وللمحويّ فيه)☆

فى نفسه . و انه محال . وليس هذا الطريق الا قياسا استثنائيا هكذا : لوكان الحاوى علة للمحوى كان المحوى معه ممكنا . والتالى باطل . فالمقدم مثله : أما الملازمة فلان وجوب المعلول بعد وجوب العلة فحاله معه الامكان لامحالة ، وأما بطلان التالى فلان عدم الخلاء مع وجود المحوى على ذلك التقدير فلوكان المحوى ممكنا مع الحاوى كان عدم الخلاء أيضا ممكنا . وهو محال .

والشارح لم يشرح المتن الابهذا الطريق وبناه على ثلاث مقدمات : أحديها : أن الجسم لايكون علة موجدة الا بعد كونه شخصا لانه مالم يتشخص لم يوجد و مالم يوجد لم يوجد . و لو أطلق هذه المقدمة غير مقيد بالجسم كان اولى لعدم اختصاص الكم بالجسم . فان كل شيء يفرض يمتنع أن يكون علة موجدة الابعد تشخصها سواء كان جسما أو غيره .

و ثانيها : أن وجوب المعلول و وجوده بعد وجوب علة و وجودها · ضرورة ان العلة تجب اولا ثم توجب . فيجب المعلول فقد وجبت العلة ولم يجب المعلول بعد و كل ما لم يجب و يكون من شأنه الوجوب فهو ممكن . فيكون حال المعلول مع العلة الامكان .

و ثالثها : أن الشيئين إذا كانا بينهما معية تلازمية لايتخالفان فى الوجوب و الا مكان لانه لو وجب أحدهما و امكن الاخر امكن انفكا كهما . فلا تلازم بينهما .

وتركيب الدليل بعد هذا ظاهر لكن المقدمة الثالثة منقوضة بالواجب ومعلوله . فانهما يتخالفان بالوجوب و الامكان مع تلازمهما .

لايقال: ليس مقدمة البرهان عدم اختلاف المتلازمين فى الوجوب مطلقا ؛ بل المقدمة عدم اختلافهما فى الوجوب مع ثالث . فانه لووجب احدهما مع الثالث ولم يجب الاخر معه امكن انفكاك احدهما عن الاخر بالضرورة . فلا تلازم بينهما . و على هذا لانقض .

قال الفاضل الشارح: هذا الفصل مع خمسة فصول بعده يشتمل على الطريقة الرابعة لإثبات العقول. و هي أن تبيّن امتناع كون الأجسام و الجسمانيّات عللاً لشيء من الأجسام ويلزم منه أن يكون عللها المفارقات ولا يجوز أن يكون الأوّل تعالى علّة لها لامتناع صدور الجسم عنه بلا واسطة كما مرّ. فإذن عللها مفارقات بعد الأوّل وهي العقول.

أقول: و المقصود من هذا الفصل بيان امتناع كون بعض الأجسام العالية علّة للبعض. ولمّا كانت الأجسام العالية منقسمة إلى حاوٍ ومحويّ، وكانت علّيّة الحاوي على تقدير الجواز أقرب إلى الوهم قدّم بيان امتناعها.

واعلم أنّ البرهان قائم على امتناع صدور جسم عن جسم، أو عمّا يحلّ في جسم على الوجه العامّ على ماسيأتي؛ لكن لمّا كان لبيان امتناع كون كلّ جسم حاو علّة لمحويّه طريق خاصّ وهو استلزامه لثبوت الخلاء قدّم ذكر هذاالوجه و وسمه بالهداية

لا نا نقول: الدلالة مشتركة، فكما لايجوز ان يختلف حال المتلازمين مع الثالث فى الوجوب و الامكان كذلك لايجوز أن يختلف حالهما فى انفسهما. ضرورة انه لو وجب احدهما ولم يجب الاخر مع وجوبه امكن انفكاك احدهما عن الاخر. فالمراد ليس الاوجوب عدم الاختلاف مطلقا سواء كان مع الثالث أو فى حد انفسهما. يشهد بذلك اطلاق الشرح.

و يمكن أن يجاب عن النقض بان المراد بالوجوب ماهو اعم من الوجوب بالذات أو بالغير، و المراد بالا مكان صرف الامكان مالم يخرج إلى الوجوب و الوجود. و من الظاهر أن شيئين إذا كانا متلازمين فكل واحد منهما إذا وجب وجب الاخر مطلقا. فانه لوبقى على صرافة الامكان تحقق الانفكاك بينهما قطعا. فهذا هوالمستعمل فى البرهان فان عدم الخلاء لماكان مع وجود المحوى معية تلازمية و كان عدم الخلاء واجبا مع وجوب الحاوى يلزم أن يكون وجود المحوى أيضا واجبا مع وجوبه لكنه باق على صرافة الامكان.

فان قلت: كماوجب أن لايتخالف المتلازمان فى الوجوب مطلقا وجب أن لايتخالفا فى الوجوب بالذات أيضا. فانه لو وجب أحدهما بالذات والاخر واجب بالغير لامكن ارتفاعه و امتنع ارتفاع الواجب بالذات. و من البين أن الشيئين إذا لم يمكن ارتفاع أحدهما وامكن ارتفاع الاخر امكن الانفكاك بينهما فلا تلازم كما اذا تحقق الانفكاك.

فنقول: امكان ارتفاع الاخر نظراً الى ذاته انما يقتضى جواز الانفكاك لوامكن ارتفاعه نظراً الى الاول فليس كذلك فان وجوب المعلول مرتب على وجوب العلة.

فإنّ سلوك الطرق الخاصّة أحوج إلى الهداية من سلوك الشوارع العامّة . وهذه الطريقة مبنيّة على ثلاث مقدّمات :

أحدها : أنّ الجسم لايمكن أن يكون علّة موجدة لشيء إلّا بعد صيرورته شخصاً معيّناً . فإنّ الطبائع النوعيّة مالم تكن أشخاصا معينّة لم توجد في الخارج .

والثانية : أنّ العلّة لمّا كانت متقدّمة بالذات على معلولها كان وجود المعلول ووجوبه متأخّرين عن وجود العلّة . فإن اعتبر المعلول مع وجود العلّة كان حاله حينئذ الإمكان لأنّه لم يجب بعد ، و كلّ مالم يجب وكان من شأنه أن يجب فهو ممكن .

والثالثة : أنّ الشيئين اللذين يكونان معاً لامعيّة المصاحبة الاتّفاقيّة بل معيّة بحيث لايمكن أن ينفكّ أحدهما عن الآخر فإنّهما لا يتخالفان في الوجوب و الإمكان لأنّ تخالفهما في ذلك يقتضي إمكان انفكاكهما .

وتقرير الحجّة بعد تقرير هذه المقدّمات بأن يقال : لوكان الحاوي علّة للمحويّ لسبقه متشخّصا لما بيّنّاه في المقدّمة الأولى . و حينئذ كان وجود المحويّ إذا اعتبر مع وجود الحاوي المتشخّص موصوفاً بالإمكان لما بيّنّاه في المقدّمة الثانية ؛ ولكن عدم الخلاء في داخل الحاوي أمر يقارن اعتباره اعتبار وجود المحوّي بحيث لايمكن انفكاكه عنه .

و عندي أن هذه المقدمة مستدركة في البرهان اذ يكفي ان يقال ؛ لوكان الحاوي علة للمحوي لتقدم بالوجوب عليه فقد وجب الحاوي ولم يجب وجود المحوي بعد لكن المحوي هو الذي يملاء مقعر الحاوي فاذا لم يجب وجود المحوي لم يجب ملاء مقعر الحاوي ، و اذا لم يجب ملاء مقعر الحاوي لم يجب عدم الخلاء بالضرورة وسيبين الشيخ لزوم الخلف بمجرد هذه المقدمات في جواب السؤال الاول من غير احتياج الى تلك المقدمة .

واما قوله هيهنا : وجود المحوي و عدم الخلاء معا . فالمراد بالمعية المعية في الوجوب وعدمه لافي الوجود و العدم كما تخيله الشارحون . فليس المراد الا ان وجود المحوي اذا لم يجب لم يجب عدم الخلاء ، و بينه بأن عدم الخلاء متى وجب وجب وجود المحوي . فان وجوب عدم الخلاء اذا استلزم وجوب المحوي كان عدم وجوب المحوي مستلزما لعدم وجوب عدم الخلاء بحكم عكس النقيض .

لايقال : لوصحت الدلالة يلزم أن لايكون للحاوي وجوب و وجود لانه لوكان للحاوي وجوب و وجود فلا يخلواما أن يكون معه وجوب المحوي أو امكانه وأياً ماكان يكون مع وجوب الحاوي

فإذن يلزم أن يكون هو أيضا مع وجود الحاوى المتشخّص ممكنا لما بيّناه في المقدّمة الثالثة ؛ لكنّه في جميع الأحوال واجب و إلّا لكان الخلأ ممكنا ؛ لكنّه ممتنع لذاته . هذا خلف . فإذن الحاوى ليس بعلّة للمحويّ .

واعلم أنّ قولنا : الخلأ ممتنع لذاته[1] . ليس معناه أنّ للخلاء ذاتاً هي المقتضية

امكان المحوى : اما على تقدير الامكان فظاهر ، و اما على تقدير الوجوب فلانه لايكون واجبا لذاته بل واجبا لغيره . و الوجوب بالغير مستلزم للامكان ، و معية الملزوم مستلزمة لمعية اللازم . فيكون مع وجوب الحاوى و وجوده امكان المحوى . فلا يجب وجود مايملاء فيلزم إمكان الخلاء .

لانانقول : لانسلم استلزام معية الملزوم لمعية اللازم . و انما يكون كذلك لو لم يكن اللازم متقدما على الملزوم لكن الإمكان متقدم على الوجوب والمتقدم على المعلول لا يجب أن يكون معه وهو ظاهر .

الطريق الثاني فى تقرير البرهان : طريق التقدم و التأخر ؛ وهو ان يقال : لوكان الحاوى علة للمحوى لزم أن يكون عدم الخلاء ممكنا . و التالى باطل . بيان الملازمة أن الحاوى يكون متقدما بالذات على المحوى حينئذ والمحوى مع عدم الخلاء . والمتقدم على الشيء متقدم على المعلول فيكون عدم الخلاء شيئاً متأخراً عن الحاوى ، والمتأخر عن الشيء موقوف على ذلك الشيء ، وكل موقوف على الشيء ممكن لذاته . فيكون عدم الخلاء ممكنا . و انه محال . و هذا الطريق غير مطابق لما فى المتن لخلوه عن معية امكان المحوى و الحاوى ، واحتياجه الى أن مامع المتأخر متأخر . م

(١) قوله « واعلم ان قولنا الخلاء ممتنع لذاته » يريد تحقيق التلازم بين وجود المحوى وعدم الخلاء فأولا تحقق معنى الممتنع لذاته . و ذكر الخلاء فى هذا البرهان واقع بطريق التمثيل ، أو لانه مقصود بتصوير الممتنع لذاته قصدا اوليا و الافليس له اختصاص بالخلاء ؛ بل كل ممتنع لذاته كذلك . فليس معنى الممتنع لذاته ذاتا يقتضى العدم ؛ بل معناه شيئاً يتصوره العقل و يجزم بعدمه بحسب تصوره من غير نظر الى الغير و ان جاز توقف حكمه بالعدم على وسط . واليه أشار بايراد صيغة الحصر حيث قال : ان تصوره هو المقتضى لامتناع وجوده . احترازاً عن الممتنع بالغير . فان العقل لايحكم بعدمه بمجرد صورته العقلية بل بالنظر الى الغير . وبهذا التحقيق يضمحل ماعسى أن يختلج فى الوهم من أن الثابت بالبرهان عدم الخلاء و أما امتناعه لذاته فلا . فان الذى دل على عدمه هو انه لووجد الخلاء لكان كما فيكون ذامادة فلم يكن خلاء فوجوده يستلزم عدمه . وما كان كذلك يكون ممتنعا لذاته . لانا لمانظرنا الى ذاته مع قطع النظر عن الغير لزم منه محال . والممتنع بالغير و ان جاز استلزامه للمحال الا أن استلزامه للمحال انما يكون بالنظر الى ذات الغير لا بالنظر الى ذاته وهذا كشريك البارى فان دليل الوحدانية كما دل على عدمه دل أيضا على امتناعه لذاته فان وجود الشريك يستلزم المحال بالنظر الى ذاته . فقد ظهر أن معنى قولنا : الخلاء ممتنع

لامتناع وجوده ؛ بل معناه أنّ تصوّره هو المقتضى لامتناع وجوده . و المقارن للمحوىّ هو نفى مايتصوّر فيه . فإنّ المحوىّ من حيث هو ملأ لايتصوّر إلّا مع ذلك النفى ، و ذلك النفى لا يتصوّر إلّا مع تصوّر المحوىّ من حيث هو ملأ .

لذاته . أن ما يتصوره العقل من الخلاء يحكم عليه العقل بانه ممتنع الوجود فى الخارج بالنظر الى ذلك المتصور لا بالنظر الى ذلك الغير . و كذا معنى الواجب لذاته ليس أن هناك ذاتا و وجوداً تقتضيه و انما هو شىء يتصوره العقل ويحكم عليه بالوجود من حيث ذاته لابالنظر الى الغير بخلاف الممكن لذاته . فان العقل لايحكم بوجوده ولا بعدمه الا بعد اعتبار وجود علته او عدمها .

اذاتقرر ذلك فنقول : شىء يتصوره العقل ويسميه بالخلاء فعدم الخلاء عبارة عن نفى ذلك المتصور بخلاف عدم الانسان فانه نفى الموجود فى الخارج فهما عدمان خارجيان الاأن عدم الخلاء عدم فى الخارج لموجود عقلى ، وعدم الانسان عدم فى الخارج لموجود خارجى . فمتى وجد المحوى من حيث انه ملاء يلزمه نفى ذلك المتصور قطعا ، و متى انتفى ذلك المتصور يلزم وجود المحوى من حيث انه ملاء فوجود المحوى وعدم الخلاء متلازمان فى نفس الامر . وليس المراد من قوله فى المتلازمين: لايتصور التلازم فى العقل اذلا تلازم بحسب العقل على مالا يخفى . وعلى تقدير التلازم العقلى فهو ليس مقدمة البرهان فان المقدمة هى كونهما متلازمين فى الوجود بحسب الا مر نفسه ؛ بل المراد المبالغة فى عدم تحقيق الإنفكاك على ماهو الشايع فى عرف التخاطب .

وفى التقييد بقوله : من حيث هوملاء . فايدتان :

الاولى: ان هذا التلازم لابدفيه من اعتبار الحاوى فان المحوى لايستلزم من حيث ذاته نفى الخلاء؛ بل من حيث انه متجدد بالحاوى فان الخلاء هو المكان الخالى كماأن الملاء هو المكان المملو فيجب اعتبار سطح الحاوى ثم تصوره تارة خلاء وتارة ملاء . واما نفس الجسم فهولا يستلزم الخلاء ولا الملاء فان الحاوى جسم ولا خلاء ولا ملاء اذ لامكان له . فاستلزام المحوى نفس الخلاء ليس الامن حيث انه يملاء المكان . هذا ماسمعناه واشعر به كلامه .

وفيه نظر : لان عدم الخلاء وهوعدم المكان الخالى اما لعدم المكان أو لوجود الملاء فاستلزام المحوى لعدم الخلاء لاينحصر فى حيثية الملاء فانه لاخلاء مع المحوى على تقدير عدم السطح الحاوى أيضا .

الثانية : اندفاع سؤال وهوان الخلاء عدم المحوى فعدمه عدم العدم فيكون ثبوتيا . فعدم الخلاء هو نفس المحوى . فالقول بان المحوى مع عدم الخلاء بمنزلة القول بان الشىء مع نفسه .

و جوابه :انا لانسلم أن الخلاء هو عدم المحوى بل عدم الخلاء انما يعرض للمحوى من حيث انه ملاء و كونه ملاء وصف للمحوى باعتبار مكانه . وكأن قوله : المقارن المغاير للمحوى وهو نفى مايتصور منه أى من الخلاء . تنبيه على هذا فانه ربما ظن أن عدم الخلاء عين وجود المحوى لشدة تقارن معنييهما . م

وإذا تحقّق هذا سقط ما يمكن أن يتشكّك به (١) وهو أن يقال : كون عدم الخلأ واجبا لذاته ينافي كون ما معه أعني وجود المحويّ واجبا بغيره . وذلك لأنّ ذلك الغير الّذي يفيد وجود المحويّ في هذا الفرض هو الّذي يجعل المحويّ بحيث يمكن أن يتصوّر معه الخلأ حتّى يحكم بوجوب عدمه بالمعنى المذكور ولذلك حكم بامتناع إفادته وجود المحويّ .

---

(١) قوله « اذا تحقق هذا سقط ما يمكن أن يتشكك به » هذا الشك اما نقض على المقدمة الثالثه بان يقال : وجود المحوى مع عدم الخلاء معية تلازمية و هما لايتحد ان فى الوجوب لان عدم الخلاء واجب بالذات ووجوب المحوى واجب بالغير ، أو معارضة فى المقدمة القايلة بالتلازم فيقال : وجود المحوى ليس مع عدم الخلاء معية تلازمية لانه لو تلازما لزم إتحاد هما فى الوجوب و ليس كذلك ، أو فى المقدمة الحاكمة بامتناع الخلاء فان وجوب عدم الخلاء بالذات مع و جوب المحوى بالغير مما لايجتمعان و الثانى ثابت ببيان منافاة انهما معا معية تلازمية و المتلازمان يجب أن يتحدا فى الوجوب و هذا التقرير أطبق على ما فى الشرح .

واجاب بان المعية التلازمية بين عدم الخلاء ووجود المحوى انما هى على تقدير علية الحاوى . والمحوى على هذا التقدير ليس بواجب بالغير بل ممتنع و انما كان التلازم بينهما على هذا التقدير لانه اذا كان الحاوى علة للمحوى كان متقدما على المحوى محدداً لمكانه . فمتى عدم الخلاء يلزم وجود المحوى ، ومتى وجد المحوى يلزم عدم الخلاء قطعا . وأما إذا لم يكن الحاوى علة فعدم الخلاء لايستلزم وجود المحوى لجواز أن يكون الحاوى والمحوى معدومين فيكون الخلاء أيضا معدوما لان الخلاء لايتعرض بعدم المحوى مطلقا بل انما يتعرض بعدم المحوى من حيث انه محوى و ملاء بان ينفرض له محيط لا حشو له لينفرض فيه الابعاد التى هى الخلاء فان العدم المحض ليس بخلاء، وكذلك وجود المحوى لايستلزم عدم الخلاء الامن حيث انه متحدد بسطح الحاوى كما سبق بيانه . فنبه بقوله : لان ذلك الغير الذى يفيد وجود المحوى الى آخر . على المقدمتين : اما على المقدمة الاولى : وهى ان التلازم على تقدير العلية بمنطوق هذا الكلام . وأما على المقدمة الثانية : وهى أن لا تلازم على تقدير عدم العلية . فبمفهوم الحصر فى قوله : هو الذى جعل . ومعنى الكلام أن الحاوى الذى فرض علة للمحوى هو الذى جعل المحوى بحيث يكون معه عدم الخلاء لما ذكر من معنى عدم الخلاء عدم المتصور من الخلاء ، ومتصور الخلاء لا يكون الا بحسب اعتبار الحاوى . فما لم يكن للحاوى تحقق لم يكن لعدم الخلاء مع المحوى اعتبار ، ثم قال : ولذلك حكم بامتناع افادته للمحوى اى لما كان عدم الخلاء مع وجود المحوى على تقدير علية الحاوى امتنع أن يكون الحاوى علة للمحوى لان المحوى حينئذ يكون ممكنا مع الحاوى فيلزم امكان الخلاء .

وعند هذا تم الجواب . لان الجواب انما يتم بثلاث مقدمات : المقدمتان المنبه عليهما . والمقدمة الثالثة : ان المحوى على ذلك التقدير ممتنع . وقد نبه عليها بقوله : ولذلك حكم بامتناع

والحاصل : أنّ المحويّ يكون واجبا بغيره إذا لم يكن معلولا للحاوى أمّا مع كونه معلولا للحاوى فهو ممتنع لذاته لا واجب بغيره .

ونعود إلى المتن : ونقول : قول الشيخ « إذا فرضنا جسماً » إلى قوله « ذلك الشخص المعيّن » إشارة إلى المقدّمة الأولى ، و قوله « فلو كان جسم فلكيّ » إلى قوله « وجدتها

افادته لانه متى امتنع أن يكون الحاوى علة للمحوى امتنع وجو المحوى مع كونه معلولا للحاوى ، ثم صرح بهذا فى قوله : الحاصل . و انما وجهناه كذلك لانه لو اجرى على ظاهره لكان قوله : و لذلك حكم . مع قوله : والحاصل . لاحاصل له . لانه يكفى فى الجواب أن يقال : الغير الذى يفيد وجود المحوى هو الذى يفيد معية عدم الخلاء . والمحوى انما يكون واجبا لغيره اذا لم يكن معلولا للحاوى .

وتوجيه هذا الجواب انما يظهر بالاستفسار . فيقال : اما أن يراد بالمعية التلازمية بين عدم الخلاء ووجود المحوى المعية فى نفس الامر ، اوعلى تقدير علية الحاوى . و الاول ممنوع . و الثانى مسلم ؛ لكن المحوى على هذا التقدير ممتنع . ولا ارتياب فى ان الاقتصار على هذا المنع كاف فى الجواب الا انه حقق المقام ببيان كون المعية التلازمية انما هى على التقدير .

وفيه نظر من وجهين :

الاول : أن ماذكره فى ذلك البيان لايدل على أن لوجود الحاوى مدخلا فى استلزام وجود المحوى لعدم الخلاء ؛ بل على أن تصور عدم الخلاء يتوقف على تصور السطح الحاوى ولا يلزم منه الا ان التصديق باستلزام وجود المحوى لعدم الخلاء يتوقف على تصور الحاوى و المطلوب هو الاول فما هو اللازم من بيانه غير مطلوب .

والاولى أن يقال : التلازم انما هو على التقدير لان التلازم عبارة عن الاستلزامين : استلزام عدم الخلاء لوجود المحوى ، واستلزام وجود المحوى لعدم الخلاء . وهذا الاستلزام وان لم يتوقف على ذلك التقدير الا ان استلزام عدم الخلاء لوجود المحوى يتوقف عليه كما تبين . فيكون التلازم متوقفا على التقدير .

الثانى : ان التلازم بينهما يتحقق على تقدير تحقق الحاوى سواء كان علة أولا . فالسؤال اذا خصص بحال عدم العلية لم يندفع بما ذكره لتحقق المعية فى نفس الامر و اختلافهما فى الوجوب .

فان قلت : اذا كانا معا على تقدير تحقق الحاوى و المحوى ممكن امكن عدم الخلاء .

فنقول : امكان عدم الخلاء انما هو لو كان امكان المحوى مع وجوب الحاوى . وليس كذلك بل امكانه مع امكانه ، ووجوبه مع وجوبه .

والصواب فى الجواب : أن اتحاد المتلازمين انما يجب هو فى مطلق الوجوب لا فى الوجوب بالذات . وقد سلف بيانه .

و اعلم : أن الاشكال القوى هيهنا أن الحاوى ليس علة لمطلق المحوى ؛ بل لمحوى معين و

الإمكان » متّصلة هي أصل القياس ، فإنّ القياس استثنائي و إنّما أوردتا ليها كلّياً [١] غير متخصّص بهذا الموضع تمهيداً لايراده متخصّصا ، وقصداً لمزيد الايضاح . وهذاالتالي هو المقدّمة الثانية . وقوله : «أمّا الوجود و الوجوب فبعد وجود العلّة و وجوبها » بيان لذلك الحكم الكلّي . وقوله : « ولكنوجود المحوىّ و عدم الخلأ في الحاوي هما معاً» استثناء للتالي على سبيل الإجمال وفيه إشارةٌ ما إلى المقدّمة الثالثة . ثمّ إنّه عادوجعل التالي متخصّصاً بهذا الموضع بقوله : «فإذا اعتبرناتشخّص الحاوى العلّة كان معه للمحوىّ إمكان لأنّ تشخّص العلّة متقدّم في الوجود والوجوب على تشخّص المعلول » . ثمّ عاد إلى بيان استثناء التالي مفصّلاً فقال : « فلا يخلو إمّا يكون عدم الخلأ واجباً مع وجوبه » أى مع وجوب الحاوى « أوغير واجب مع وجوبه . فإن كان واجباً مع وجوبه كان الملأ المحوىّ واجباً مع وجوبه » أيضاً لما بيّنّاه في المقدّمة الثالثة . لكنّه يجب أن يكون ممكنا معه . هذا خلف . وإن كان عدم الخلاء غير واجب مع الحاوى فهو ممكن في نفسه واجب بعلّة فالخلاء غير ممتنع بذاته ؛ بل بسبب . هذا خلف . فإذن ليس شيء من السماويّات علّة للمحوىّ فيه .

وذكر الفاضل الشارح أنّ قوله « فإذا اعتبرنا تشخّص المحويّ» إلى قوله « على تشخّص المعلول » تكرار لما قرّره أوّلا ، والأولى حذفه لئلاّ يتشوّش نظم الحجّة بسببه، والكلام ينتظم بحذفه وضمّ ماقبله إلى مابعده .

المحوى المعين وان استلزم عدم الخلاء الا انعدم الخلاء لايستلزم المحوى المعين . فلايتحقق التلازم على ذلك التقدير أيضا .

ولو قيل : وجب الحاوى ولم يجب المحوى وهو الملاء فلم يجب الملاء فامكن الخلاء .

فنقول : المحوى ملاء مخصوص فلا يلزم من عدم وجوب الملاء المخصوص عدم وجوب الخلاء . م

(١) قوله « و انما اورد تاليها كليا » و هو قوله اذا عتبرت حال المعلول مع وجود العلة وجدتها الامكان . فهذا كلى . و التالى بالحقيقة أن حال المحوى مع الحاوى الامكان و هو جزئى . و انماذكر التالى كليا تمهيداً للجزئى ، وبياناً له . ضرورة أنه اذا ثبت الكلى ثبت الجزئى كقولنا كل انسان حيوان فزيد حيوان .

فان قلت : يجب أن يكون مراده بالمعلول المحوى ، وبالعلة الحاوى . لاكل المعلول و العلة والا لم ينتظم الكلام . فانه اذا قال : لو كان الحاوى علة للمحوى كان حال كل معلول مع علته

وأقول : الاقتصار على ماقرّره [١] أوّلاً غيركاف في هذا الموضع . لأنّه لم يقرّر هناك إلّا كون المعلول ممكناً مع العلّة واجبا بعده . فالاقتصار عليه لا يفيد مقارنة عدم الخلأ للمحويّ المعلول . فإنّ المحويّ مالم يتحدّد بالحاوى المتشخّص مكانه لم يجب للخلأ ولا لعدمه اعتبار معه .

الامكان كان كلاما غير منظم . وعلى تقدير انتظامه لم يكن مقدمة لزومية . و الاتفاقية لادخل لها فى القياس الاستثنائى .

فنقول : والشارح أيضا يقول : المراد ذلك . الا انه عبر عنه بالعبارة الكلية تمهيداً للجزئى. فكأنه قال : لوكان الحاوى علة للمحوى كان حال المحوى مع الحاوى الامكان لان المحوى معلول حينئذ وحال المعلول مع العلة الامكان فيكون حال المحوى مع الحاوى الامكان .وقوله استثناء التالى. ا مستلزم للاستثناء . فلما كان المقصود من ايراد التالى الكلي الجزئي ذكر استثنائه جزئيا الا انه مجمل . تفصيله : قوله : فلا يخلو . و فيه اشارة الى المقدمة الثالثة . لان المعية التلازمية بين وجود المحوى و عدم الخلاء يشير الى اتفاقها فى الوجوب . على أن تفصيله مصرح به .

والحاصل ان الشيخ أورد التالى كليا وكفى به عن الجزئى ، ثم استثنى التالى جزئياً مجملا ، ثم صرح بالتالى جزئيا : ثم اورد تفصيل استثنائه . م

(١) قوله « وأقول : الاقتصار على ماقرره » لم يقرر الشيخ فى اول الكلام الا ان حال المعلول مع علته الامكان . و هذا القدر من غير اعتبار كون علة الحاوى لايفيد المعية بين المعلول و عدم الخلاء فانه مالم يفرض سطح حاو لم ينفرض الخلاء ولا عدمه . فلا يستلزم المعلول نفى الخلاء و بالعكس . وكيف ولو افاد امكان المعلول مع العلة مقارنة المعلول لعدم الخلاء لامتنع استناد كل جسم الى علته . لانه لما كان كل جسم معلول مع عدم الخلاء وحاله مع علته الامكان . فيلزم امكان الخلاء لان امكان احد المتلازمين يستلزم امكان الاخر . فالواجب أن يقيد العلة بكونه حاويا محدداً لمكان المعلول .

فلئن قلت : اما أن يكون المراد بقوله : حال المعلول مع علته الامكان . أن حال المحوى مع الحاوى الامكان ، أو يكون المراد مطلق المعلول والعلة . فان كان المراد المطلق لم يتحقق الملازمة. والاتفاقية لا تفيد فى القياس الاستثنائى ، و ان كان المراد المحوى والحاوى فاعادة هذا الكلام يكون تكرارا قطعا .

فنقول : لاشك ان المقصد الاصلى هو المحوى و الحاوى لكن لما عبر عنهما بالعبارة الكلية و هى العلة والمعلول للغرض المذكور فربما أوهم ذلك ان مناط المعية التلازمية بين وجود المحوى و عدم الخلاء هو مطلق العلية و المعلولية . فصرح بتخصيص العلة تنبيها على ان مناطها هو كون العلة الحاوى لامطلق العلية والمعلولية .

ثمّ لو قدّر أنّه أفاد ذلك لصار البرهان حينئذ مقتضيا لامتناع استناد شيء من الأجسام إلى علّة أصلا لأنّه يقتضى كون الخلأ مع تلك العلّة ممكناً . فإن الواجب أن يقيّد العلّة بكونه جسماً متشخّصا حاويا والمعلول بكونه محوياً ليستقيم البرهان فإنّ تأخّر مثل هذا المعلول عن مثل هذه العلّة يقتضى ثبوتاً للخلأ الممتنع بذاته .

فلمّا تقرّر هذا . فأقول : إن رام أحدٌ نظم ما اُورد في المتن فالأصوب أن يقدّم قوله «فإذا اعتبرنا تشخّص الحاوى » إلى قوله «على تشخّص المعلول» على قوله « ولكن وجود المحويّ وعدم الخلأ في الحاوى هما معا » ثم يضمّ هذا إلى قوله : «فلا يخلو إمّا أن يكون عدم الخلأ واجبا » إلى آخره . فإنّ بذلك يصير تقرير تالى المتّصلة متقدّما على تقرير الاستثناء ، ويسقط منه ما يوهم التكرار . ولا يبعد أنّ الأصل قد كان هكذا ، وأنّ هذا التقديم والتأخير إنّما وقع من غفلة النسّاخ . والله أعلم .

و أما اعتراض الفاضل الشارح [1] بأنّ الحكم بكون ما مع المتأخّر متأخّراً كالحكم بكون ما مع المتقدّم متقدّما ، والعقل الّذى هو علّة المحويّ إنّما يوجد مع الحاوى عندهم متقدّمه على المحويّ بالذات يقتضى تقدّم الحاوى أيضاً عليه . ويعود المحذور .

ثم كأن سائلا يقول: فعلى هذا الشرطية المعتبرة فى القياس الاستثنائى هى المقيدة بالحاوى لكنه قدم استثناء التالى عليها ففيها سوء ترتيب .

فأجاب بانه ان رام احد نظم الكلام قدم هذه الشرطية على الاستثناء حتى كأن الشيخ عقد الشرطية مطلقة أولا ثم يوردها مقيدة معينة ، ثم ذكر الاستثناء مجملا ، ثم مفصلا . فانتظم نظم الكلام انتظاماً حسنا . وربما وقع ذلك التغيير من طغيان قلم الناسخ . م

(١) قوله « وأما اعتراض الفاضل الشارح » قرر الامام الدليل بالطريقين المذكورين بان الحاوى لوكان علة للمحوى لكان مقدما عليه والتالى باطل لان وجود المحوى مع عدم الخلاء وعدم الخلاء مع الحاوى لانه واجب لذاته لا يتأخر عن غيره ، وما مع المع مع فوجود المحوى مع الحاوى . فيستحيل ان يتأخر عنه . ولان الحاوى لو تقدم على المحوى الذى هو مع عدم الخلاء و المتقدم على المع متقدم فكان متقدما على عدم الخلاء . فيكون عدم الخلاء ممكنا .

ثم اعترض على الطريق الثانى بما نقله الشارح . وتوجيه اعتراضه عليه ظاهر . واما الشارح فلم يوجه الدليل الا بطريق المعية ، ولم يتعرض فيه للقضية القائلة بان ما مع المتاخر متأخر . ولا يحتاج فيه اليها اصلا . فليت شعرى كيف يورد الاعتراض على ما وجهه حتى اشتغل بحله وان هذا الا غفلة عن توجيه الكلام ، أو حرص على تخطئة الامام . م

فغير متوجّه لدلالة المعيّة في الموضعين بالاشتراك اللفظيّ على معنيين مختلفين :
فان أحدهما يدلّ على المصاحبة الاتّفاقيّة بين شيئين يمكن انفكاك أحدهما من الآخر من حيث ذاتيهما .

والثانى على ملازمة ذاتيّة بين شيئين لا يمكن أن ينفكّ أحدهما من الآخر كما مرّ في النمط الأوّل .

قوله :

☆(وأمّا أن يكون المحويّ علّة لما هو أشرف و أقوى و أعظم منه أعنى الحاوى فغير مذهوب إليه بوهم ولا ممكن)☆

لمّا فرغ عن بيان امتناع كون الحاوى علّة للمحوىّ أشار إلى القسم الثاني وهو كون المحوىّ علّة للحاوى ، وذكر أنّ الوهم لا يذهب إلى هذا القسم ذهابه إلى القسم الأوّل . وذلك لأنّ الوهم إنّما يذهب إلى ما يتصوّر فيه مناسبة أومشابهة بوجه ما للحقّ ولمّا كانت العلّه أتمّ وجوداً من المعلول لاستغنائها عنه وافتقاره إليها ، و كان الحاوي أشرف من المحويّ لكونه أبعد عمّا من شأنه أن يتغيّر و يفسد منه ، وأقوى وأعظم منه لاشتماله بحسب الصورة و المقدار على ما هو مثله مع زيادة كان إسناد العلّيّة إلى الحاوى أشبه بالحقّ من إسنادها إلى المحويّ . ثمّ ذكر أنّ ذلك مع أنّه غير مذهوب إليه بوهم ليس بممكن على ما سيأتى من بيان امتناع كون الجسم علّة لجسم آخر .

والفاضل الشارح نسب قول الشيخ هذا إلى الخطابة ظنّاً منه بأنّ مجرّد التلفّظ بالشرف خطابة . وليس كذلك لأنّه لو علّل امتناع هذا القسم بالشرف لكان بيانه خطابيّة لكنّه لم يعلّل بذلك إلّا كونه غير مذهوب إليه بوهم . (١) وأمّا كونه غير ممكن فمعلّل أيضاً بما سيأتى . و للمبرهن أن يستعمل كلّ شيء في إثبات ما يناسبه على ما تبيّن في صناعته .

---

(١) قوله « لكنه لم يعلل بذلك الا كونه غير مذهوب اليه بوهم » لاشك أن قوله : ولاممكن . عطف على قوله : فغير مذهوب اليه بوهم . فكما أن هذا يكون معللا بالشرف وجب أن يكون ذلك كذلك . م

☆(وهمٌ وتنبيهٌ)☆

☆(ولعلّك تقول : هب أنّ علّة الجسم السماويّ غير جسم [1] فلابدّ لك من أن تقول : إنّه يلزم من غير الجسم حاو ومحويّ سواء كان عن واحد أوعن اثنين ولا محالة أنّ إمكان الخلأ مع وجود الحاوي قد يعرض هيهنا كما عرض فيما مضى ذكره لأنّك تجعل للحاوي وجوداً عن علّه قبل وجود المحويّ . فاسمع واعلم : أنّ الحاوي إنّما كان وجوده يصحب إمكان المحويّ إذا كان علّة تسبق المحويّ فيكون للمحويّ مع وجوده امكان حتّى يتحدّد بوجوده السطح . فلا يجب معه مايملؤه إن كان معلولا ؛ بل يجب بعده ، و أمّا إذا لم يكن علّة بل كان مع العلّة لم يجب أن يسبق تحدّد سطحه الداخل وجودَ الملأ الّذي فيه لأنّه ليس هناك سبق زمانيّ أصلا وأمّا الذاتيّ فإنّما يكون للعلّة لالماليس بعلّة ؛ بل مع العلّة ؛ بل نقول : إنّ الحاوي والمحويّ وجبا معا عن شيئين)☆

تقرير الوهم أن يقال : لو سلّم لك أنّ علل الأجسام السماويّة ليست بجسم ؛ لكنّك تجعل الحاوي معلولا لعلّة متقدّمة على علّة وجود المحويّ فيكون متقدّما عليه سواء جعلت الحاوي و علّة المحويّ صادرين عن علّة واحدة أوعن اثنين ، و يلزمك على ذلك أيضاً القول بإمكان الخلأ مع وجود الحاوي لتقدّمه كما لزم على القول بكون الحاويّ علّة للمحويّ .

---

(١) قوله «ولعلك تقول : هب أن علة الجسم السماوى غير جسم» تقريره : انك تجعل الحاوى وعلة المحوى مستندين إلى علة . فيكون الحاوى متقدما على المحوى لان ما مع المتقدم متقدم . وحينئذ يكون مع الحاوى امكان المحوى . فيلزم امكان الخلاء كما لزم على تقدير كون الحاوى علة .

اجاب : بان الحاوى اذا كان علة للمحوى كان سابقا على المحوى متحددا بوجوده السطح . فيكون للمحوى معه امكان . فلا يجب معه ما يملاه فيمكن الخلاء . وهذه هى الطريقة التى أشرنا اليها فيما سلف مستغنية عن التعرض للمعية بين عدم الخلاء و وجود المحوى فى الثبوت . أما اذا لم يكن علة للمحوى وكان مع علة المحوى لم يلزم أن يتقدم على المحوى لان تقدم علة المحوى عليه ليس بالزمان حتى يكون ما معه متقدما عليه ؛ بل بالذات و العلية . وما معهما وهو الحاوى ليس بعلة . فلا يلزم تقدمه عليه .

ونظر الامام فى قوله : و اما التقدم الذاتى فانما يكون للعلة لا لما ليس بعلة . لان التقدم الذاتى ينقسم الى التقدم بالطبع كتقدم الواحد على الاثنين ، و الى التقدم بالعلية كتقدم حركة اليد على المفتاح . فحصره التقدم الذاتى فى العلية ليس بجيد .

وعلى قول الشيخ سواء كان عن واحد في قولـه : « فلا بدّ لك من أن تقول : إنّـه يلزم من غير الجسم حاوٍ ومحويّ سواء كان عن واحد أوعن اثنين » إشكال لأنّ تفسير كلامه إن كان هكذا : سواء كان لزوم الحاوى والمحويّ أولزوم علّتيهما عن واحد أو عن اثنين . قيل:ولوكان الحاوى والمحويّ أوعلّتاهما عن واحد لم يكن للحاوي وجود قبل وجود المحويّ ولا لعلّة الحاوي قبل علّة المحوىّ فلم يمكن أن يتوهّم للحاوى تقدّم بوجهٍ ما إنّما يتوهّم تقدّمه هيهنا بأن يكون لعلّته تقدّم على علّة المحويّ وحينئذ لايكون العلّتان واحدة ولاعن واحد ، وإن فسّر على مافسّرناه أوّلاً وهوأن يقال : سواء كان لزوم الحاوى وعلّة المحويّ عن واحد أوعن اثنين لم يكن مطابقا للمتن ، وإن اُضمر في كون الحاوى و المحوىّ عن واحـد أن يكون أحدهما بتوسّط دون الآخر لـم يكن خـالياً عن تعسّفٍ ماً .

وأقول : في حلّه : اختلف القائلون باستناد السماويّـات إلى مباديها . فقال بعضهم : إنّـها بأسرها تستند إلى العلّة الاُولى ، وإنّـما تختلف صدوراتها عنها بحسب ترتّب العقول الّتي هي شروط يتوقّـف تلك الصدورات عليها . فالحاوى لكونه صادراً بحسب شرط أقدم يكون أعلى مرتبة من المحويّ . وقال بعضهم : إنّـها تستند إلى علل مختلفة المراتب وهي العقول . فإذن قول الشيخ « سواء كان لزوم الحاوي و المحويّ عن واحد أو عن اثنين »

ثم يمكن أن يقال : هب أن ما مع العلة لايجب أن يكون متقدما بالعلية ولكن لم لايجوز أن يكون متقدما بالطبع ؟ فاذا كان الحاوى متقدما بالطبع على المحوى عاد الالزام ،

ورده الشارح : بان المراد بالتقدم الذاتى هوالتقدم بالعلية لان كون الحاوى متقدما على المحوى بالطبع غير متصور .

وفيه نظر : لان المحوى انما لا يستلزم الحاوى لو لم يكن محتاجا اليه أما لو فرض انه متقدم عليه بالطبع كما اذا كان شرطا . فالمحوى يكون محتاجا اليه مستلزما له . و حينئذ يعود السؤال .

وعندى أن نظر الامام ليس بوارد : لانه بالتحقيق كلام على سند المنع . فان جواب الشيخ ليس الا انا لا نسلم أن ما مع علة المحوى يجب أن يكون متقدمة و انما يلزم تقدمه لو كان تقدم العلة على المحوى بالزمان . وليس كذلك ؛ بل بالذات . والتقدم الذاتى لعلة المحوى انما هو من جهة العلية . فلا يلزم أن يكون ماليس بعلة متقدما بالذات ، وان كان مع العلة فالقول بانه لم لايجوز أن يتقدم ما مع العلة بالطبع قول خارج عن سنن التوجيه قطعا .

إن لم يكن مفسّراً بشيء ممّا مرّ كان إشارة إلى المذهبين فإن تقدّم الحاوى يمكن أن يتوهّم على التقديرين ،

وتقرير التنبيه لإزالة الوهم أن يقال : تقدّم الحاوي على المحويّ المستلزم لإمكان الخلأ إنّما يلزم عند كون الحاوى علّة و ذلك لايمكن إلّا عند تشخّصه وتحدّد مقعّرة الّذي هو مكان المحويّ ، وعدم وجوب ما يملؤه مع حصول ذلك التحدّد لكون المحويّ معلولا أمّا إذا لم يكن الحاويّ علّة بل كان مع العلّة على الوجه المذكور لم يجب تقدّم فإنّ مامع المتقدّم بالمعيّة الاتّفاقيّة لا يكون متقدّما . اللهم إلّا إذا كان التقدّم زمانيا أمّا الذاتيّ فإنّما يكون للعلّة لالمايتّفق أن يكون معها . والمراد من التقدّم الذاتيّ هيهنا هوأحدقسميه الخاصّ بالعلل لا الّذي يكون بالطبع لأنّ التقدم بالطبع غير متصوّر هيهنا فإنّ المحوىّ لا يستلزم الحاوى بحسب ذاته المجرّدة عن الإضافة من غير انعكاس ، و المتأخّر بالطبع يجب أن يستلزم المتقدّم من غير انعكاس .

و اعتراض الفاضل الشارح بأنّ الحاوي و إن لم يكن علّة ؛ لكنّه إن فرض متقدّما بالطبع عاد الإلزام . والشيخ لم ينف هذا الاحتمال . ساقط بذلك .

☆(وهمٌ وتنبيهٌ)☆

☆(أو لعلّك تزيد فتقول : إذاخرج على الأُصول الّتي تقرّرت أنّه قد توجد عن غير جسم حاو وآخر غير جسم يوجد عنه هذا الآخر المحويّ فيكون وجوب الحاوىمع

وهذا السؤال اورد فى فصل آخر بعبارة اخرى : وهىأن يقال : وجوبالحاوى مع وجوب علة المحوى ، و امكان المحوى مع وجوب علة الحاوى . فيكون امكان المحوى مع وجوب الحاوى . ويلزم المحذور المذكور .

والجواب:أن امكان المحوى انما يكونمعوجوبعلته للعلية . وأماوجوب الحاوى فلما لم يكن علة لميلزم أن يكون معه امكان المحوى . وقوله وليس كل ماهو بعد مع . فهو جواب سؤال لما قال المحوى انما هو ممكن بالقياس الى علته . ولا يلزممنه امكان الغلاء وانما يلزم لوكانللحاوى سبق على المحوى .

فكأن سايلا قال : وجودالمحوى بعدعلته ، وعلته معوجود الحاوى ، وما هو بعد مع بعد . فيكون وجود المحوى بعد وجود الحاوى فيلزم امكان الخلاء .

وجوابه ظاهر . م

وجوب الغير الجسم الآخر بالذات ولكنّ المحويّ معلول لغير الجسم الآخر فإنّه إذا اعتبرت له معيّة مع هذا الآخر كان ممكنا . فيكون في حال مايجب الحاوى فالمحويّ ممكن . فجوابك : أنّ هذا هو المطلب الأوّل عند التحقيق وجوابه : ذلك بعينه . فإنّ المحويّ إنّما هو ممكن بحسب قياسه إلى الآخر الّذي هو علّته . و ذلك القياس لايفرض فيه إمكان الخلأ بوجه وإنّما يفرضه تحدّد الحاوى في باطنه ، ثم تحدّد الحاوى لاسبق له على المحويّ . و ليس كلّ ماهو بعد مع فهو بعد لأنّ القبليّة والبعديّة إذا كانتا بحسب العلّيّة والمعلوليّة فحيث لم يكن علّيّة ولامعلوليّة لم يجب قبليّة ولابعديّة . ولمّا لم يجب أن يكون مامع العلّة علّة لم يجب أن يكون مامع القبل بالعلّيّة قبلا ؛ اللهمّ إلّا بالزمان)☆

أقول : هذا هو الوهم المذكور في الفصل السابق مع زيادة بيان وهى أنّ الحاوى والعقل الّذي هو علّة المحويّ لمّا صدرا معا عن علّة واحدة فقد وجبا عنها معا و المحويّ ليس مع وجوب أحدهما الّذي هو علّته واجباً . فلا يكون مع وجوب الآخر الّذي هو الحاوي أيضا واجباً و حينئذ يعود المحذور .

والتنبيه للجواب هو الّذي سبق مع مزيد ايضاح . وهو غنيّ عن الشرح .

☆(وهمٌ وتنبيهٌ)☆

☆(ولعلّك تقول : إنّ الحاوي و المحويّ [1] جميعاً بحسب اعتبار نفسيهما غير واجبى الوجود . فخلوُّ مكانيهما غير واجب الوجود . فاسمع أنّ هذين إذا أُخذا معا ممكنين لم يكن هناك تحدّد لشيء ولا مكان إن لم يملأ كان خلأً . إنّما يعرض إذا كان محدّداً فيلزم مع تحديده أن يكون الحدّ محيطا بملأ أو غير محيط به فيكون خلأً .)☆

---

(١) قوله « ولعلك تقول أن الحاوى و المحوى » تحريره : أن الخلاء ليس بممتنع الوجود . فان الحاوى و المحوى ممكنان فيكون كونهما فى مكانيهما ممكنا فخلومكانيهما غير واجب . وهو المطلوب .

فيقال : لانسلم أنه يلزم من امكان عدمه امكان الخلاء فانهما اذا عدما لم يكن خلاء أيضا . لانه لامكان هناك حتى يكون باعتباره خلاء أوملاء . فامكان الخلاء غير لازم من أمكان عدمهما بل إنما يلزم من وجوب الحاوى وامكان المحوى معه .

أقول : هذاالفصل واضح ، وقدمرّ بيان ما يناسبه في أثناء شرح بيان امتناع كون الحاوي علّة للمحويّ.

☆(إشارةٌ)☆

☆(وهذا القول واحد بعينه سواء نسب التقدّم إلى صورة الجسم الحاوى ، أو نفسه الّتي تكون كصورته ، أوإلى جملته)☆

أي البرهان المذكور على امتناع كون الحاوى علّة للمحويّ قائم سواء جعلت العلّة صورة الحاوى . أو نفسه الّتي تكون مبدءاً لصورته ، أو تكون هى كصورته [١] أو عين صورته ، أوجعلت العلّة جملة الحاوي . فإنّ استلزام امكان الخلأ حاصل مع الجميع لأنّ العلّة مالم يتمّ وجودها لاتكون علّة . وأيّ هذه الأشياء يفرض علّة فإنّه لا يتمّ موجوداً إلّا مع الجميع :

☆(تذنيبٌ)☆

☆(قد استبان أنّه ليست الأجسام السماويّة عللا بعضها لبعض . وأنت إذافكّرت مع نفسك علمت أنّ الأجسام إنّما تفعل بصورها ،والصورة القائمة بالأجسام و الّتي هى كماليّة لها إنّما تصدر عنها أفعالها بتوسّط مافيه قوامها ، ولا توسّط للجسم بين الشيء وبين ماليس بجسم من هيولى أوصورة حتّى يوجدهما أوّلا فيوجد بهما الجسم فإنّ الصور الجسميّة لاتكون أسبابا لهيوليات الأجسام ولالصورها بل لعلّها تكون معدّة لأجسام

(١) قوله « سواء جعلت العلة صورة الحاوى أو نفسه التى يكون مبدءاً لصورته أوتكون هى كصورته » اى نفسه التى تكون كصورته .فانك قدسمعت أن للفلك ارادة جزئية . والمريدللجزئيات لابد أن يتصورها . والتصور للجزئيات يكون قابلا للانقسام . لان الجزئيات منقسمة فينقسم محلها فيكون جسمانيا . فوجب أن يكون للافلاك قوة جسمانية يحل فيه صور الجزئيات . فتكون بمنزلة الخيال فينا ؛ الا أن الافلاك لما كانت متشابهة لايبعد أن يكون الفلك قابلا لصور الجزئيات فهذه القوة السارية فى كل جسم الفلك وهى النفس المنطبعة اما كصورته النوعية ، أو عين صورته النوعية لان الدليل على أن للفلك صورة نوعية هى مبدء الاثار المختصة به ، ودل أيضا على ان له قوة يرتسم فيها صور الجزئيات ، ولم يدل دليل على تغايرهما . فجاز أن يكون النفس المنطبعة غير الصورة النوعية ؛ بل كالصورة . وأن يكون عينها . وأما نفسه التي يكون مبدءاً لصورته فهي النفس المجردة وأما صورة الحاوي فهي صورته النوعية . م

اُخر لصور ما يتحدّد عليها ، أو أعراض)☆

لمّا بيّن امتناع كون كلّ حاو من السماويّات علّة لما يحويه ، وكان من المستبعد أن يكون المحوىّ علّة لحاويه ، وكان الحكم بأنّ الأجسام السماويّة ليست عللا بعضها لبعض ممّا يقبله الأذهان بسرعة . فجعل الشيخ هذا الحكم نتيجة للفصول المتقدّمة ؛ لكن لمّا كان أحد الحكمين الأوّلين غير برهانيّ ختم الباب بايراد البرهان العامّ على امتناع كون جسمٍ ماعلّة لجسم آخر . وهذا البرهان مع قربه من الوضوح مبنيّ على مقدّمات :

أحدها : أنّ الجسم إنّما يفعل بصورته . لأنه إنّما يكون موجوداً بالفعل بصورته، و يكون فاعلا من حيث هو موجود بالفعل . فإنّ مالايكون موجوداً بالفعل لايمكن أن يكون فاعلاً ولايمكن أن يفعل بمادّته لأنه يكون بها موجوداً بالقوّة ، ولايكون من حيث هو بالقوّة فاعلاً.

والفاضل الشارح علّل امتناع كون المادّة فاعلة بأنّ المادّة قابلة و الشيء الواحد لايكون قابلا وفاعلا معا .

ثمّ ناقضة بأن قال : نصّ الشيخ في النمط السابع على أنّ علم البارى بغيره صورة في ذاته . فذاته البسيطة فاعلة وقابلة معا .

أقول : أماتعليله المذكور فباطل لأنّ الشيء الواحد إنّما لايكون قابلا وفاعلا معا لشيء واحد . فإنّ الفاعل يجب أن يصدر عنه المفعول والقابل لايجب أن يحلّ فيه المقبول ؛ بل يمكن . والواحد لايكون نسبته إلى واحد آخر بالوجوب والإمكان معا . و أمّا إذا اختلف المقبول و المفعول فقد يكون مثلاً كالنفس فإنّها قابلة عمّا فوقها فاعلة فيما دونها وهيهنا لوكانت مادّة الجسم فاعلة لجسم آخر لكانت فاعلة بالنسبة إلى ذلك الجسم ، وقابلة بالنسبة إلى الصورة الحالّة فيها . وهما متغايران فإذن التعليل بذاك باطل .

وأمّا قوله : الشيخ نصّ على أنّ علمه تعالى بغير صورة في ذاته . فإن كان على ماذكره كان للشيخ أن يقول اعتبار كونه فاعلا للأشياء [١] غير اعتبار كونه عقلاً مجرّداً يصحّ

---

(١) قوله « كان للشيخ أن يقول : اعتبار كونه عاقلا للاشياء» فيه نظر لان تغاير الاعتبارات ان كفى فى صحة كون الشى فاعلا و قابلا فلم لايكفى فيما نحن فيه بصدده ؟ فان من الجايز أن يكون المادة فاعلة باعتبار أنها مصدر ، قابلة باعتبار صحة مقارنتها للشىء . م

أن يقارنه صور المعقولات ، و إن كان موضوع الاعتبارين شيئاً واحدا ، فهو بالاعتبار الأوّل فاعل تلك الصور ، و بالاعتبار الثاني قابلها . على أنّ الحقّ في ذلك ما سنذكره في موضعه .

المقدّمة الثانية : أنّ الأفعال الصادرة عن صور الأجسام إنّما تصدر عنها بمشاركة الوضع . و ذلك لأنّ الصور صنفان [1]: صور تقوم بموادّ الأجسام كالصورة الجسميّة و النوعية . وهي كما أنّ قوامها بموادّ تلك الأجسام فكذلك ما يصدر عنها بعد قوامها يصدر بوساطة تلك الموادّ فيكون بمشاركة من الوضع . ولذلك فإنّ النار لا تسخن أيّ شيء اتّفق ؛ بل ما كان ملاقيا لجرمها أو كان من جسمها بحال ووضع معيّن ، والشمس لا تضيء كلّ شيء بل ما كان مقابلا لجرمها . وصورٌ قوامها بذاتها لا بموادّ الأجسام كالأنفس المفارقة بذواتها دون أفعالها ؛ لكن النفس إنّما جعلت خاصّة بجسم بسبب أنّ فعلها من حيث هي نفس إنّما يكون بذلك الجسم وفيه و إلّا لكانت مفارقة الذات و الفعل جميعا لذلك الجسم . وحينئذ لم يكن نفسا لذلك الجسم . هذا خلف .

فقد ظهر أنّ الصور إنّما تفعل بمشاركة الوضع .

المقدّمة الثالثة : أنّ الفاعل بمشاركة الوضع لا يمكن أن يكون فاعلا لما لا وضع له و إلّا لكان فاعلا من غير مشاركة الوضع . هذا خلف .

المقدّمة الرابعة : أن علّة الجسم تكون أوّلا علّة لجزئيه أعني مادّته وصورته . وهذا قد تقرّر فيما مضى .

---

(١) قوله «وذلك لان الصورة صنفان» صور الاجسام صنفان : صورة حالة فيها ، وصورة غير حالة فيها ؛ بل هى صور كمالية لها . اما الصور المادية فلما كان قوامها بالمادة كان فعلها بواسطة المادة ، بل بواسطة الجسم لان الكلام فى الصور النوعية وهى يقوم بالجسم فيكون فعلها بمشاكة الوضع. والوضع هيهنا بمعنى المقولة : اى يتوقف فعلها فى غيرها على أن يكون لجسمها وضع مخصوص بالنسبة الى الغير من مماسة ، او مجاورة، أومقابلة ، اوغير ذلك . ولما كانت هذه المقدمة بديهية نبه عليها باستقرار الاجسام و تأثيراتها فان النار التى فى الشرق لا تؤثر فى الماء الذى فى الغرب ؛ بل فيما يجاوره ، وكذا الشمس لايضيء كل شى ء بل ما يقابلها . و اما الصور الكمالية فلما لم تحتج الى الجسم فى وجودها فلو كانت غير محتاجه فى فعلها أيضا إليه كانت عقلا لا نفساً . فيكون فعلها أيضا بمشاركة الوضع .

وبعد تقرير المقدّمات نعود إلى المتن ونقول : قوله «الأجسام إنّما تفعل بصورها» إشارة إلى المقدّمة الأُولى . وقوله « والصورة القائمة بالأجسام و الّتي هي كماليّة لها » يعني النفوس « إنّما يصدر عنها أفعالها بتوسّط مافيه قوامها » إشارة إلى المقدّمة الثانية . وقوله «ولاتوسّط للجسم بين الشيء وبين ماليس بجسم من هيولى أوصورة» إشارة إلى المقدّمة الثالثة ، وقوله «حتى يوجدهما أوّلاً فيوجد بهما الجسم » إشارة إلى المقدّمة الرابعة ، وقوله «فإذن الصور الجسميّة لاتكون أسباباً لهيوليات الأجسام ولا لصورها» نتيجة . وهناك يتبيّن امتناع صدور الأجسام عنها . ويتمّ البرهان . وقوله « بل لعلّها تكون معدّة لأجسام اخر لصور ما يتحدّد عليها أو أعراض » إشارة إلى كيفيّة تأثير الصور في الأجسام الأُخر . و ذلك بأن يجعل موادّها معدّة لقبول صورة تفيض عليها من مفيض الصور كالنار الّتي تجعل مادّة ماء يجاوره بالتسخين معدّة لقبول صورة هوائيّة يتجدّد على تلك المادّة . أو يجعلها معدّة لقبول أعراض . فإنّ بعض الأعراض أيضا يفيض على الأجسام من علل مفارقة عند صيرورة تلك الأجسام مستعدّة لقبولها . ولذلك تبقى موجودة بعد انعدام مايظنّ أنّه علّة لها . و ذلك كالشمس الّتي تعدّ الأجسام للتسخّن ، وتبقى السخونة موجودة بعد زوال الشمس عن مقابلها . وهذا الفصل آخر الفصول المشتملة على إثبات العقول .

☆(هداية و تحصيل)☆

☆(فقد بان لك أنّ جواهر غير جسمانيّة موجودة ، و أنّه ليس واجب الوجود

و اما المقدمة الثالثة : فهى ان صورة الجسم لايفعل فيما لا وضع له بالقياس إلى جسمها و الا لم يكن فعلها بحسب الوضع . ضرورة انه إذا لم يكن بغير وضع بالقياس إلى جسمها لم يكن لجسمها وضع بالقياس اليه وهذا معنى قوله : ولاتوسط للجسم بين الشيء وبين ما ليس بجسم . أى يستحيل أن يكون الجسم متوسطا بين الشيء وهو الصورة وبين ما ليس بجسم وهو مالا وضع له .

و أما المقدمة الرابعة : فهى ان علة الجسم علة لجزئيه .

لايقال : لانسلم أن يكون علة لجزئيه ؛ بل يجب أن يكون علة للصورة فقط كما مر فى النمط الرابع .

لانانقول : ثبت فى النمط الاول أن الصورة علة للهيولى . فيكون علة الصورة علة لهما جميعا . على أن علية أحدهما كافية فى الاستدلال .

و بعد تقرير المقدمات نقول : الجسم لايصدر عن الجسم و الا لكان علة لجزئيه : الهيولى و الصورة . لكن ليس لشيء منهما وضع لان الوضع هو هيئة للشيء يسبب نسبة بعض اجزائه إلى بعض ،

إلّا واحداً فقط لايشارك شيئاً آخر في جنس ولا نوع ، فتكون هذه الكثرة من الجواهر الغير الجسمانيّة معلولة ، وقدعلمت أيضا أنّ الأجسام السماويّة معلولة لعلل غير جسمانيّة فتكون هي من هذه الكثرة ، وقد علمت أنّ واجب الوجود لايجوز أن يكون مبدء الاثنين معا إلّا بتوسّط أحدهما ، ولا مبدءاً للجسم إلّا بتوسّط فيجب إذن أن يكون المعلول الأوّل منه جوهراً من هذه الجواهر العقليّة واحداً ، وأن يكون الجواهر العقليّة الأُخر بتوسّط ذلك الواحد ، والسماويّات بتوسّط العقليّات)☆

قدثبت بالطرق الأربعة المذكورة وجود جواهر مجرّدة عقليّة كثيرة . وقد ثبت فيما مرّ أنّ واجب الوجود واحد ، وأنّ وجوب الوجود غير مقول على كثرة قولَ الأجناس أو الأنواع . فاذن هذه الجواهر ممكنة الوجود لذواتها معلولة للأوّل . فهذه فائدة لأجلها وسم الفصل بالهداية .

ثمّ إنّه شرع في بيان مراتب الموجودات ، و مهّد لذلك أُصولا . فذكر أنّه قد ثبت من استناد السماويّات إلى علل غير جسمانيّة ، ومن امتناع كون الواجب تعالى مبدءاً إلّا لواحد و امتناع كون ذلك الواحد جسماً أو جسمانيّاً أو نفسا أحكام ثلاثة :[1] أحدها :

و بسبب نسبة اجزائه إلى غيره . ولا شك أن مثل هذه الهيئة لايعرض لما ليس بجسم . و شيء من الهيولى والصورة ليس بجسم . و مالا وضع له لايصدر عن الجسم . فلا يصدر عن الجسم شيء منهما فلا يصدر الجسم عن الجسم . و هو المطلوب .

فان قلت : الجسم لماجازأن يعد مادة لقبول صورة بحسب وضع سابق فلم لايجوز أن يوجد فيها بحسب الوضع السابق ؟

فنقول : تبين أن لابد من الوضع حال الفعل . فالوضع السابق لايفيد .

و اعلم أن هذا الدليل يدل على ان علة الجسم لايجوز أن يكون الهيولى ولا الصورة لان تأثير كل منهما لايكون الابواسطة الاخرى فيكون تأثير كل منهما بواسطة الجسم ، ولا النفس ، ولا الواجب . فتعين أن يكون علته العقل . فاذن ثبت أن كل جسم لايكون علته الا العقل . وهذا هو تمام طريقة الرابعة فى اثبات العقول . م

(١) قوله « احكام ثلاثة » هذه الاحكام منظور فيها :

أما فى الاول : فلما قيل : من أن المعلول الاول هو الروح الاعظم لا العقل .

و أما فى الثانى : فلجواز صدور العقل الثانى من الاول ، و الثالث من الثانى و هكذا .

أنّ المعلول الأوّل واحد من هذه الجواهر ، و الثاني : أنّ باقية هذه الجواهر صادرة من الواجب بتوسّط ذلك الواحد ، والثالث : أنّ السماويّات صادرة من هذه الجواهر . ولأجل هذه الفوائد وسم الفصل أيضا بالتحصيل .

☆(زيادة تحصيل)☆

☆(وليس يجوز[1] أن يترتّب العقليّات ترتّبها ويلزم الجسم السماويّ عن آخرها لأنّ لكلّ جسم سماويّ مبدءاً عقليّاً إذ ليس الجرم السماويّ بتوسّط جرم سماويّ فيجب أن تكون الأجرام السماويّة تبتدىء في الوجود مع استمرار باق في الجواهر العقليّة من حيث لزوم وجودها نازلة في استفادة الوجود مع نزول السماويّات)☆

هذا الفصل يشتمل على ثبوت حكم آخر متفرّع على ما مرّ وهو وجوب استمرار العقول المترتّبة الصادرة عن المبدء الأوّل مع صدور السماويّات و إن كانت السماويّات مبتدئة بعدها . وذلك لأنّ العقول لو انقطعت قبل انقطاع السماويّات بقيت الباقية منها غير مستندة إلى علّة . لأنّها لا يمكن أن تستند إلى غير العقول . فإذن العقول نازلة في استفادة الوجود معها إلى عقل الفلك الأخير .

واعلم أنّ الشيخ لم يجزم بكون العقل الأوّل علّة للفلك الأوّل ، ولا بانقطاع العقول عند الفلك الأخير ، ولا بوجوب تواليها في علّيّة الأفلاك المتوالية ، ولا بمساواة العقول للأفلاك في العدد ؛ بل جزم بكونها مستمرّة مع الأفلاك ، وبأنّها لا تكون أقلّ عدداً من الأفلاك . فإنّ الحكم الجزم فيما عدا ذلك ممّا لا تصل إليه العقول البشريّة .

وأما فى الثالث : فلجواز صدور السماويات عن الواجب بتوسط الجواهر العقلية .

و الجواب عن الاول : أن الثابت بالدليل أن المعلول الاول ليس عرضا ولا جسما ولا جسمانيا ولا نفسا . ثم ما شئت فسمه . فلا تشاح فى الاسماء .

و عن الاخيرين : أن بناء مثل هذه الاحكام ليس على اليقين و الجزم ؛ بل على الظن والانسب . و الكل محتمل . على ان كلام الشيخ لا ينفى الاحتمالين . و السؤالان لا يردان الا على كلام الشارح . م

(١) قوله « و ليس يجوز » معنى كلام الشيخ : أن لايجوز ان يستمر سلسلة العقول و يبتدىء بعد انقطاعها السماويات حتى يحصل من العقل الاخير فلك ، و من ذلك الفلك فلك آخر وهلم جرا

و يظهر من ذلك أنّ اعتراض الفاضل الشارح على الشيخ بتجويز مالم يجزم هو به سخيف .

☆(زيادة تحصيل)☆

☆(فمن الضرورة إذن أن يكون جوهر عقليّ يلزم عنه جوهر عقليّ وجرم سماوى)☆

أراد أن يبيّن كيفيّة صدور الكثرة عن المبدء الأوّل فبدء بالإشارة إلى أوّل كثرة وجب صدورها عنه وهوجوهر عقليّ وجرم سماوى معاً . وذلك لأنّ وجوب صدور الأجرام السماويّة عن الجواهر العقلية مع استمرار وجودالجواهر العقليّة يقتضى بالضرورة صدور جرم سماويّ و جوهر عقليّ معاً عن جوهر واحد عقليّ ؛ ولكن القول بصدور شيئين عن شيء واحد يناقض القول بأنّ الواحد لايصدر عنه إلّا واحد في بادىء الرأى ؛ بل القول بأنّ الواحد لايصدر عنه إلّا واحد يقتضى إذا فهم على الإطلاق الّذي يقتضيه مجرّد هذه العبارة أن يكون الصادر عن المبدء الأوّل شيئاً واحداً ، وعن ذلك الواحد واحداً آخر و هلّم جرّا حتّى لايمكن أن يوجد شيئان ليس أحدهما فيسلسلة الترتيب علّة للآخر إمّا على الولاء أوبتوسّط الغير من العلل . وهذا ظاهر الفساد . فإنّ وجود موجودات كثيرة لايتعلّق بعضها ببعض معلوم بالظاهر ؛ لكن المراد منه أنّ الواحد لايصدر عنه إلّا واحد إذا كانت جهة الصدور واحدة أمّا إذا تكثّرت جهاته و اعتباراته فقد يصدر عنه أشياء كثيرة غير مترتبّة . ولذلك حكم بصدور أعراض كثيرة من مقولات مختلفة عن الطبيعة الواحدة

الى آخر الا فلاك . لماتبين أن الفلك ممتنع أن يكون عن الفلك ، و انه لابد لكل فلك من مبدء عقلى . فالواجب إذن ان يبقى استمرار سلسلة العقول مع ابتداء السماويات . فيتنازل حتى يصدر عن العقل فلك، و عن عقل آخر فلك آخر إلى آخر الافلاك . و هذا الكلام لايظهر الا بعد ثبوت أمرين : ترتب العقول ، واستناد الافلاك اليها كل فلك عن عقل ؛ لكن يحتمل أن يصدر عن المبدء الاول سلسلة عرضية عقلية بحسب تعدد جهات عقل واحد أو أزيد و يصدر عن آحادها الا فلاك ، أو يصدر من العقل الاخير بتوسط العقول المتقدمة أو بتعدد جهاته جميع الا فلاك . و عند قيام هذه الاحتمالات كيف حصل الجزم باستمرار ترتب العقول مع صدور الا فلاك حتى لزم بالضرورة أن يكون عن عقل عقل و فلك . ولعل الشيخ لم يجزم بذلك . وقول الشارح : جزم بكونها مستمرة مع الا فلاك . لم ينطبق على ماقصده ؛ بل مبنى هذا الكلام أيضا على الانسب بحسب الظن . فانه لما

الجسمانيّة البسيطة لكثرة جهاتها واعتباراتها المنسوبة إلى تلك الأعراض .

وإلى هذا المعنى أشار الشيخ بقوله :

☼(ومعلوم أنّ الاثنين إنّما يلزمان من واحد من حيثيّتين)☼

وتكثّر الاعتبارات والجهات ممتنع في المبدء الأوّل لأنّه واحد من كلّ جهة متعال عن أن يشتمل على حيثيّات مختلفة واعتبارات متكثّرة كما مرّ ، وغير ممتنع في معلولاته. فإذن لم يمكن أن يصدر عنه أكثر من واحد ، وأمكن أن يصدر عن معلولاته .

فهذا وجه امتناع استناد الكثرة إلى الأوّل ، و وجوب استنادها إلى غيره بالإجمال .

وبقي هيهنا بيان كيفيّة تكثّر الجهات المقتضية لإمكان صدور الكثرة عن الواحد في المعلولات بالتفصيل . ونقدّم له مقدّمة فنقول : إذا فرضنا مبدء أوّل وليكن (ا) وصدر عنه شيء واحد وليكن (ب) فهو في أُولى مراتب معلولاته . ثمّ إنّ من الجائز أن يصدر عن (ا) بتوسّط (ب) شيء وليكن (ج) ، وعن (ب) وحده شيء وليكن (د) . فيصير في ثانية المراتب شيئان لاتقدّم لأحدهما على الآخر . و إن جوّزنا أن يصدر عن (ب) بالنظر

ثبت أن كل فلك له عقل متشبه به يكون المناسب صدور ذلك الفلك عن ذلك العقل . و لما كان الانسب ترتب العقول و قد وجب استناد الا فلاك اليها فان الانسب ترتبها مع تنازل الا فلاك وان امكن صدورها عن العقول على وجوه مختلفة . فقوله : فيجب أن يكون الاجرام السماوية . لايريد به الوجوب فى نفس الامر ؛ بل بحسب الظن .

و قال الامام معترضا لم لايجوز أن يصدر فى اول الامر عقول كثيرة ، ثم يكون عقل و فلك ثم بعده عقول اخر كثيرة ، ثم عقل آخر و فلك و هكذا ؟ . فلا يلزم أن يكون الا فلاك متساوية للعقول .

و هذا اعتراض على مالم يزعمه الشيخ اصلا ؛ بل ربما صرح بخلاف ذلك . و اليه أشار بقوله :

و يظهر من ذلك أن اعتراض الفاضل الشارح . الى قوله : سخيف . وكذلك حكمه بان الجواهر العقلى و الجرم السماوى اول كثرة وجب صدورها عن المبدء الاول لان وجوب صدور السماويات مع استمرار صدور العقول و ان اقتضى وجوب صدور تلك الكثرة ليس بدال على انها اول كثرة . لجواز صدور عقول كثيرة اولا غير مترتبة على ما سيصوره الشارح ، ثم يترتب عقول ويصدر السماويات مع استمرارها . فهو أيضا بناء على الا نسب . م

إلى (ا) شيء آخر صار في ثانية المراتب ثلاثة أشياء ، ثمّ من الجائز أن يصدر عن (ا) بتوسّط (ج) وحده شيء ، و بتوسّط (د) وحده ثان ، و بتوسّط (ج د) ثالث ، وبتوسّط (ب ج) رابع ، و بتوسّط (ب د) خامس ، و بتوسّط (ب ج د) سادس ، و عن (ب) بتوسّط (ج) سابع ، وبتوسّط (د) ثامن ، وبتوسّط (ج د) معاتاسع ، وعن (ج) وحده عاشر ، وعن (د) وحده حادى عشر ، وعن (ج د) معا ثانى عشر . و تكون هذه كلّها في ثالثة المراتب . ولو جوّزنا أن يصدر عن السافل بالنظر إلى مافوقه شيء و اعتبرنا الترتيب في المتوسّطات الّتي تكون فوق واحدة صار مافي هذه المرتبة أضعافاً مضاعفة ، ثمّ إذا جاوزنا هذه المراتب جازوجود كثرة لايحصى عددها في مرتبة واحدةإلى مالانهاية له . فهكذا يمكن أن يصدر أشياء كثيرة في مرتبة واحدة عن مبدء واحد .

وإذا ثبت هذا فنقول : [1] إذا صدر عن المبدء الأوّل شيء كان لذلك الشيء هويّة مغايرةللاوّل بالضرورة ، ومفهوم كونهصادرا عنالأوّلغيرمفهوم كونه ذاهويّةٍ ما . فإذن هيهنا أمرأن معقولان : أحدهما:الأمرالصادر عن الأوّل وهو المسمّى بالوجود ، والثاني : هو الهويّة اللازمة لذلك الوجود وهوالمسمّى بالماهيّة . فهى من حيث الوجود تابعةلذلك الوجود لأنّ المبدء الأوّل لولم يفعل شيئاً لم يكن ماهيّة أصلا لكن من حيث العقل يكون الوجود تابعا لهالكونه صفة لها ، ثمّ إذا قيست الماهيّة و حدها إلى ذلك الوجود عقل الإمكان فهو لازملتلك الماهيّة بالقياس إلى وجودها ، وإذاقيست لاوحدها بل بالنظر إلى المبدء الأوّل عقل الوجوب بالغير فهو لازم لتلك الماهيّة بالقياس إلى وجودها مع

---

(١) قوله « واذا ثبت هذافنقول » لما كان المذهب المنسوبالى القوم أن المهية ليستمجعولة بل المجعول الوجودفالوجود هوالصادر بالحقيقة ، و اما المهية فتحققها فى الخارج بواسطةالوجود فهى مفعولة بالعرض و المفعول الحقيقى هو الوجود فاذا صدر من المبدء شيء فذلك الشيء له هوية أى مهية لكن الصادر عنه هو الوجود بناء على أن المهية غير مجعولة وهو مغاير للمهية واليهاشار بقوله : ومفهوم كونه صادرا من المبدء الاول . الىآخر . فالوجود والمهية مفعولان أحدهما و هو الوجود بالذات ، والاخر بالعرض . وهذا الكلام من الشارح تصريح بان فى الخارج أمرين:مهية ووجود . وقد صرح فى النمط الرابع بخلافه . وقد حققناه . م

النظر إلى المبدء الأوّل . ولذلك جازاتّصاف كلّ واحدة من الماهيّة و الوجودبالإمكان والوجوب ، و أيضاً إذا اعتبر كون الوجود الصادر عن الأوّل وحده قائماً بذاته لزم أن يكون عاقلا لذاته ، وإذا اعتبر ذلك له مع الأوّل لزمه أن يكون عاقلا للأوّل فهذه ستّة أشياء : وجود ، وهويّة ، وإمكان ، و وجوب ، وتعقّل للذات ، وتعقّل للمبدء . واحد منها في أُولى المراتب وهوالوجود . وثلاثة في ثانيتها وهى الهويّة اللازمة للوجود باعتبار مغايرته للأوّل ، والتعقّل بالذات اللازم له لتجرّده ، والتعقّل للمبدء الّذي استفاده من الأوّل. واثنان في ثالثها وهو الإمكان و الوجوب المتأخّران عن الهويّة . وذلك باعتبار تأخّر الهويّة عن الوجود ، وأمّا باعتبار تقدّمها عليه فهما في ثانية المراتب مع الوجود (١) ، و التعقّلان في ثالثتها . واسم العقل الأوّل يتناول هذه الأُمور تضمّناً و التزاماً وإن كان المعلول الأوّل من هذه الجملة ليس بالحقيقة إلّا واحدا . والهويّة والإمكان يشتركان في أنّهما حال ذلك المعلول في ذاته من حيث كونه بالقوّة ، والوجود والتعقّل بالذات يشتركان في أنّهما حاله في ذاته من حيث كونه بالفعل ، والوجوب والتعقّل للمبدء يشتركان في أنّهما حاله المستفاد من مبدئه . فهذه الأحوال الثلاثة هى الّتى يعبّر عنها بالتثليث الموجود في العقل . والأُولى و الثانية تشتركان في أنّهما حاله في ذاته ، و الثالثة تمتاز عنهما بأنّه حاله بالقياس إلى مبدئه . وهما المرادان من قول من ذكر التثنية .

وإذا تقرّر هذا فلنرجع إلى باقي شرح المتن ونقول : قوله « فمن الضرورة أن يكون

---

(١) قوله «اما باعتبار تقدمها عليه فى ثانية المراتب مع الوجود » اعتبار التقدم بحسب التحقيق العقلى فقد تقدم ان المهية فى العقل متقدم على الوجود فالمهية حينئذ فى اول المراتب ، و الوجود فى المرتبة الثانية . وأما أن الامكان والوجوب معه فى المرتبة الثانية فغير مستقيم لان الوجوب و الامكان يتوقفان على الوجود الذى هو فى المرتبة الثانية وما يتوقف على المرتبة الثانية فهى فى المرتبة الثالثة . و كذلك جعل التعقلين بهذا الاعتبار فى ثالثة المراتب ، و بالاعتبار الاول فى ثانيتها لاتوجيه له . و الانسب إن اعتبر فى الوجود الخارجى: أن يجعل الوجود فى المرتبة الاولى والمهية فى المرتبة الثانية ، و الامكان و التعقل للذات لانهما موقوفان على الوجود و المهية فى المرتبة الثالثة ، و الوجوب و التعقل للغير لانهما يتوقفان على الوجود و المهية و الامر الخارجى فى المرتبة الرابعة ، و يجعلا أيضا فى المرتبة الثانية . ولا يعتبر الامر الخارجى و أن اعتبر الوجود العقلى يعتبر الترتيب بين الوجود و المهية . فقط . م

جوهر عقلي يلزم عنه جوهر عقلي وجرم سماوي ، يدل على أنه لم يجزم بكون العقل الأول مصدراً للفلك الأول إذلا سبيل إلى ذلك ؛ بل حكم بالإجمال بأن مصدر الفلك الأول جوهر عقلي سواء كان هو أول الجواهر أو غيره لكن إن كان أول الأفلاك هو الفلك المحتوى على جميع الثوابت كما ذهب إليه بعض المتقدمين فالأشبه أن مصدره لايكون هوالعقل الأول فإن الكثرة فيه لاتبلغ عدداً يمكن إسناد جميع الثوابت إليها ؛ بل هو عقل آخر بعد العقل الأول .

قوله :

☆(ولا حيثيتي اختلاف هناك إلا ماكان لكل شيء منها أنه بذاته إمكاني الوجود ، وبالأول واجب الوجود ، وأنه يعقل ذاته ، ويعقل الأول)☆

إشارة إلى أن إسناد الكثرة إلى العقل الذي هوالمعلول الأول لا يمكن إلا من هذا الوجه . و إنما ذكر أربعة أمور من الستة المذكورة ولم يذكر الهوية و الوجود لأن المعلول الأول عبارة عن مجموعهما معا والحيثيات اللازمة له هي الأربعة التي ذكرها لاغير .

قوله :

☆(فيكون بماله من عقله الأول الموجب لوجوده ، وبماله من حاله عنده مبدء الشيء)☆

إشارة إلى أمرين : أحدهما : مايفيض من الأول على معلوله ، والثاني : مايحصل للمعلول بالنظر إلى الأول . وهما مايعبر عنهما بتعقل المبدء و وجوب الوجود اللذين يجمعهما حال المعلول بالقياس إلى مبدئه وهو أفضل حالتيه المذكورتين التي بها صار مبدءاً لعقل آخر .

قوله :

☆(وبماله من ذاته مبدءاً لشيء آخر)☆

إشارة إلى حاله في ذاته المشتملة على الحالتين الباقيتين التي بها صار مبدءاً للفلك .

قوله :

☼(ولأنّه معلول فلا مانع من أن يكون هو مقوّما من مختلفات)☼

إشارة إلى إمكان كون المعلولات مشتملة على كثرة بخلاف الواجب لذاته . وإنّما أشار بلفظة هو إلى العقل الأوّل مع جميع كمالاته اللازمة له لاإلى مايكون منه في أوّل مراتب المعلولات وحده فإنّ ذلك شيء واحد كمامرّ .

قوله :

☼(و كيف لاوله ماهيّة إمكانيّة ووجود من غيره واجب)☼

إشارة إلى الماهيّة والوجود اللذين لم يذكرهما من قبل . و إنّما ذكرهما هيهنا لكونهما مقوّمات لالوازم ، ووصفهما بالإمكان والوجوب تنبيهاً على استلزامهما للأوصاف المذكور .

قوله :

☼(ثمّ يجب أن يكون الأمر الصوريّ منه مبدءاً للكائن الصوريّ و الأمر الأشبه بالمادّة مبدءاً للكائن المناسب للمادّة)☼

أى ينبغى أن تسند علّيّته للعقل الّذى تحته إلى حاله الّتي له بالقياس إلى مبدئه وعلّيّته للفلك الّذي تحته إلى حاله الّتى له في ذاته . فإنّ ذاته بالمادّة أشبه ، و كماله الفائض عليه من مبدئه بالصورة أشبه ، و المعلول يشبه العلّة و يناسبها . ثمّ صرّح عن ذلك بقوله :

☼(فيكون بما هو عاقل للأوّل الّذى وجب به مبدءاً لجوهر عقليّ ، وبالآخر مبدءاً لجوهر جسمانيّ)☼

ثمّ أشار بقوله :

☼(ويجوز أن يكون للآخر تفصيل أيضا إلى أمرين يصير بهما سببا لصورة و مادّة جسميّتين)☼

إلى تفصيل حاله في ذاته إلى الحالتين المذكورتين أعنى الّتي له من حيث كونه بالقوّة والّتي له من حيث كونه بالفعل فانّه بالأوّل صار مبدءاً لهيولى الفلك الّتى يكون

الفلك بهافلكابانقوّة ، و بالثّاني صار مبدءاً لصورته الّتي يكون الفلك بها فلكاًبالفعل . و لأجل كون الماهيّة و الإمكان عدميّين في ذاتيهما وجوديّين بغيرهما كانت المادّة عدميّة بانفرادها وجوديّة بالصورة ، و لأجل كون الماهيّة متقدّمة على الوجود من حيث العقل متأخّرة عنه من حيث الوجود كانت المادّة متقدّمة على الصورة من وجهٍ متأخّرة عنهامن وجه كما مرّ في النمط الأوّل ، و لأجل كون الوجود أقرب إلى المبدء في الترتيب كان للصورة تقدّم العلّيّة علىالمادّة . فهذا ماأردنا بيانه .

وإنّما أطنبنا القول فيه لأنّ أكثر الفضلاء الّذين لم يتعمّقوا في الأسرارالحكميّة قد تحيّروا في هذه المسألة ، وأقدموا لجهلهم بها على تجهيل المتقدّمين من الحكماء و التشنيع عليهم ، وقد شنع عليهم أبو البركات البغدادي بأنّهم نسبوا المعلولات الّتي في المراتب الأخيرة إلى المتوسّطة و المتوسّطةإلى العالية ، والواجب أن ينسب الكلّ إلى المبدء الأوّل [1] و يجعل المراتب شروطاً معدّة لإفاضته تعالى . و هذه مؤاخذة تشبه المؤاخذات اللفظيّة فإنّ الكلّ متّفقون على صدور الكلّ منه جلّ جلاله ، وأنّ الوجود معلول له على الإطلاق . فإن تساهلوا فيتعاليمهم وأسندوا معلولاإلىمايليه كما يسندونه إلى العلل الإتّفاقيّة والعرضيّة،وإلى الشروط وغير ذلك لميكنذلك منافياً لما أسّسوه و بنوا مسائلهم عليه .

والفاضل الشارح ممّن نسب كلامهم في هذه المسئلة إلى الوهن و الركاكة للسبب المذكور ؛ وقد ذكرفيالشرح أنّ الشيخ خبط فيهذا الكتاب وفي سائر كتبه لأنّ كلامه مشعر تارة بأنّه إنّما يصدر عقل وفلك عن العقل الأوّل لما فيه من الإمكان و الوجوب ، و تارة بأنّه يعقل نفسه ويعقلغيره . ولقدكانمنالواجب عليه أن يفصّل [2] فإنّ المجمجة

---

(١) قوله « والواجب انينسب الكل الى المبدء الاول » هذا لابدلهمندليل . علىأن الشارح ساعد عليه و نقل اتفاق الكل على صدور الكل منه تعالى . فان ارادصدور الكل بالذات فلا دلالة عليه ، وان أراد به أعم سواء كان بالذات أو بواسطة فهذا لاينا فى نسبة المعلولات الاخيرة الى المتوسطة ونسبتها الى العالية فلم يحصل الخلاص من تشنيعابى البركات . و لعل هناك سرا لميرد التصريح به . م

(٢) قوله « من الواجب عليهان يفصل » أى يبين أن مصدر المه ولين هو الامكان والوجـ

غير لائقة بهذا الموضع .

أقول الشيخ لم يجعل الوجوب وحده مصدراً لعقل آخر في موضع من كتبه الّتى وقعت إلىّ كالشفاء ، والنجاة ، والمبدء والمعاد ، والمباحثات ، والإشارات ، وغيرها من رسائله بل جعل عقله للأوّل الموجب لوجوده مبدءاً لعقل آخر . ولعلّه ذهب في كتاب آخر وقع إلى هذا الفاضل إلى مايخالف ذلك . وأمّا جعل الإمكان وعقله لنفسه مبدئين لفلك فعلى ماذكره ولا مناقضة بينهما كما مرّ . و أمّا المجمجة الّتي ذكرها إن كانت فهى لا تدلّ في هذا الموضع على قصور ؛ بل لعمرى قد كفى للشيخ بمجمجة في موضع خرست ألسن الفصحاء فيه فضلاً وشرفاً .

ثمّ إنّه اشتغل ببيان أنّ الأمور المذكورة من الإمكان والوجوب والوجود وغيرها

او عقل نفسه و عقل غيره . وقوله : فضلا وشرفا . متعلق بقوله كفى للشيخ . ثم ذكر أن الامكان والوجوب والوجود وغيرها من التعقلين لايصلح للعلية .

اما أولا: فلان الامكان والوجود عدميان و المعدوم يستحيل أن يكون علة للموجود .

واماثانيا : فلان الامكان معنى واحد مشترك بين الامكانات كما ان للموجود معنى واحد مشترك بين الموجودات فلو كان الامكان علة للشيء كان كل امكان يصلح أن يكون علة فاذا كان امكان العقل الاول علة للفلك فليكن إمكان ذلك الفلك علة لنفسه فيكون ذلك الفلك موجودا لذاته فلا يكون ممكنا وكذلك فى الوجود والوجوب .

و اما ثالثا : فلان العلم عندهم صورة مساوية للمعلوم فيكون علم العقل بنفسه و علم معلوله به متساويين . فاستحال أن يكون علم العقل بنفسه علة لفلك و علم معلوله علة لعقل لاستحالة اختلاف الامور المتساوية فى اللوازم . واليه أشار بقوله : وما يجرى مجراه .

وأمارابعا : فلان علم الشيء بنفسه وبغيره زايد على ذاته فعلته ان كان هو المبدء الاول فقد صدر عنه شيئان ، وان كان هو العقل الاول كان فاعلا قابلا ، وان كان غيره فهو معلوله .

واجاب الشارح عن الاول بانا لم نقل : الامكان والوجوب علتان بل من شرايط العلة والعدمى صالح لذلك ، و عن الثانى بـان اشتراك امكان الوجود و وجوب الوجود ليس على التساوى بل على التشكيك كما فى الوجود . والجواب الاول أيضا وارد هيهنا فان تساوى الاثار انما يلزم لو كان العلة الامكان وليس هوكذلك بل المبدء العقل الاول بشرطه .

والجواب عن الاخيرين: أن علم الشيء بنفسه ليس بزايد كما مر وعلمه بغيره من المبدء الاول بواسطته . م

لاتصلح للعلّيّة في هذا الموضع ، و كرّر ماذكره مراراً من كونها اُموراً عدميّة أو اُموراً مشتركة متساوية في جميع الماهيّات وما يجرى مجراه .

والجواب بعد ما مرّ من الكلام عليه:أنّها على تقدير تسليم كونها اموراً عدميّة ليست عللا مستقلّة بأنفسها بل هى شروط و حيثيّات تختلف أحوال العلّة الموجدة بها . و العدميّات تصلح لذلك بالاتّفاق . وأمّا كونها اُموراً مشتركة على التساوي فليس كما ظنّه ؛ بل هى ممّا تقع على ما يقال عليه تلك الأُموربالتشكيك كما مرّ في الوجود .

ثمّ قال : المعلول الأوّل لايجوزأن يكون متقوّما [1] من مختلفات وإلّا لكان الاوّل علّة لها .

والجواب : أنّ المعلول الأوّل يطلق على العقل الأوّل مع جميع كمالاته فإنّه أوّل ماهيّة صدرت عن الأوّل بكمالاتها ويطلق على الصادر الأوّل وحده من غيرأن يعتبر معه شيء من لوازمه.فعلى الأوّل يصحّ الحكم على المعلول الأوّل بأنّه متقوّم من مختلفات ، وعلى التقدير الثاني لايصحّ. فلا مناقضة بينهما . والشيخ قدصرّح بذلك في الشفاء في هذا الموضع فإنّه قال بهذه العبارة : و نحن لا نمنع أن يكون عن شيء واحد ذات واحدة ثمّ يتبعها كثرة إضافيّة ليست في أوّل وجودها داخلة في مبدء قوامها ؛ بل يجوز أن يكون الواحد يلزم عنه واحد ، ثمّ ذلك الواحد يلزمه حكم و حال ، أو صفة ، أو معلول و يكون ذلك أيضاً واحداً ، ثمّ يلزم عنه لذاته شيء و بمشاركة ذلك اللازم شيء فيتبع من هناك كثرة كلّها يلزم ذاته . فيجب إذن أن يكون مثل هذه الكثرة هى العلّة لإمكان وجود

---

(١) قوله « ثم قال المعلول الاول لايجوز أن يكون متقوما » هذا اعتراض عل قول الشيخ : ولانه معلول فلا مانع من أن يكون متقوما من مختلفات .

وتقريره : ان المعلول الاول لوكان متقوما من مختلفات فاما أن يكون المبدء الاول علة لجميع أجزائه فقد صدر عنه أكثر من الواحد ، أويكون علة لبعض أجزائه . فعلة الجزء الاخير انكانت هى الجزء الاول فالصادر عن المبدء الاول لايكون الا بسيطا و فرضناه مركبا هذا خلف . وانكانت شيئا خارجا فهو من معلولات المعلول الاول . فيستحيل أن يكون علة لبعض أجزائه . والجواب ظاهر . م

الكثرة معا عن المعلولات الأُولى .

ثمّ قال الفاضل الشارح بعدالحكم بأنّ المعلول الأوّل لايجوز أن يكون مركّباً من مقوّمات . وبه يظهر فساد قولهم : الجوهر جنس لما تحته لأنّ ذلك يقتضى كون المعلول الأوّل مركّباً من جنس وفصل .

أقول : وهذا خبط وقع منه لاشتباه الأجزاء الوجوديّة بما يجرىمجرى الأجزاء فيالعقل .

ثمّ قال بعد كلام طويل : ولوقنعنا بمثل هذه الكثرة (١) في أن يكون مصدراً للمعلولات الكثيرة فهى حاصلة لذات الله تعالى إذا اُخذت مع السلوب و الإضافات الكثيرة .

والجواب : أنّ السلوب و الإضافات إنّما تعقل بعد ثبوت الغير فلو جعلت مبدءاً لثبوت الغير كان دوراً .

ثمّ قال : و الشيخ لم يذكر على وجوب كون الأشبه بالصورة مبدءاً للكائن الصوريّ ، والأشبه بالمادّة مبدءاً للكائن المناسب للمادّة دليلا . والّذي عوّل عليه فيسائر كتبه أنّ الأشرف يتبع الأشرفمع أنّه هوالّذي قال في برهان الشفاء : وإذا رأيتالرجل العلميّ يقول هذاشريف وهذا خسيسفاعلم أنّه مخلّط . فليث شعرى كيفاستجازاستعمال هذه المقدّمة الخطابيّة في هذه المباحث العلميّة .

أقول : إذا استند مسبّبان أحدهما أتمّ وجوداً من الآخر إلىسببين كذلك ، وكان المسبّب الأتمّ أتمّوجوداً منالسبب الأنقص وجب استناده إلى السبب الأتمّ لأنّالمعلول

---

(١) قوله «لوقنعنابمثل هذه الكثرة» توجيهه ان الكثرة التىاثبتوها فى العقل إنكانتموجودة فى الخارجفقد صدر عن المبدء الاولاكثر من الواحد ، و انكانت اعتبارية فمثل هذه الكثرةحاصلة للمبدء الاول لكثرة ماله من السلوب والاضافات فليكف فى صدور الكثرة عنه .

اجاب بان السلوب والاضافات لاتعقل الا بعد ثبوت الغير ضرورة استدعاء السلب مسلوبا و الاضافة منسوبا . فلو توقف ثبوت الغير على السلب او الإضافة يلزم الدور

وهذا كلام كما ترى مزيف لان تعقل السلب والاضافة يتوقف على تعقل الغير لاعلى ثبوته فى الخارج ، وثبوت الغير فى الخارج يتوقف على نفس السلب و الاضافة . فمن أين يلزم الدور .

لايمكن أن يكون أتمّ وجوداً من علّته . وهذا موضع علميّ وله نظائر كثيرة لأجلها قال الشيخ في سائر كتبه في هذا الموضع : والأفضل يتبع الأفضل من جهات كثيرة ، ثمّ حكم لأجل ذلك بأنّ الجوهر المفارق العقليّ البريء عن الإمكان لا يتبع حال علّته في ذاتها أعني الطبيعة العدميّة الإمكانيّة ؛ بل يتبع حال علّته بالقياس إلى مبدئها أعني الطبيعة الوجوبيّة الوجوديّة، وأنّ الجوهر المادّي يتبع الحال المناسبة لها . على أنّه ليس بمحتاج في بيان كيفيّة صدور الكثرة عن الواحد إلى هذا التفصيل وهو لم يجزم أيضا بذلك . و كيف وهو معترف بالعجز عن إدراك ماهو دون ذلك من تفاصيل الأُمور كما ذكره مراراً في كتابه ؛ بل إنّما ذكر بعد تمهيد بيان صدور الكثرة عن الواحد احتمال ذلك على سبيل الأولويّة فقط . وساير اعتراضات الفاضل الشارح ينحلّ بما مرّ .

☆(وهمٌ و تنبيهٌ)☆

☆(وليس إذا قلنا : إنّ الاختلاف لا يكون إلّا عن اختلاف يجب أن يصحّ عكسه حتّى يكون الاختلاف الّذي في ذات كلّ عقل يوجب وجود مختلف ، ويتسلسل إلى غير النهاية . فإنّك تعلم أنّ الموجب لاينعكس كلّيّاً)☆

تقرير الوهم : أن يقال : إذا كانت الحيثيّات المذكورة الموجودة في العقل سبباً

وربما يوجه الجواب بان تعدد السلوب و الاضافات و الاعتبارات اما فى الخارج وهو محال لعدمها فى الخارج ، و اما فى العلم فاما ان يتعدد فى علم الله تعالى أوفى علم الغير لكن تعدد السلوب و الاضافات فى علم الله تعالى يقتضى تكثراً فما ذاته وهومحال على قاعدة القوم . فيكون تعدد الاعتبارات بالقياس الى ذات الله تعالى موقوفا على ثبوت الغير فلو توقف ذلك الغير على الاعتبار الذى لا يتحقق الا فيه يلزم الدور . وهذا انما يتم لو توقف صدور الاشياء من الله تعالى على وجود السلوب والاضافات وليس كذلك بل على انفسها كما يتوقف وجود الاثر على عدم المانع نفسه . على انه منقوض بالاعتبارات التى فى العقل .

واعلم أن غرضهم ليس ان تكثر الموجودات لم يحصل الا من هذه الجهة اذ لابرهان دال على ذلك ؛ بل المراد أن هذا الوجه يمكن ان يتصور منه الكثرة وربما كانت الكثرة من جهة أخرى لانعلمها . الا أن هذا الوجه لوتحقق فى الواقع لاستلزم الكثرة و هذه الملازمة لايتوقف تحققها على وجود الملزوم . م

لوجود عقل وفلك معا تحت ذلك العقل ، وكان كلّ عقل مشتملا على مثل تلك الحيثيّات فإذن يجب أن يكون تحت [كلّ] عقل عقل وفلك لا إلى نهاية .

والتنبيه على فساده : بأن يقال : إنّا إذا قلنا : إنّ كلّ عقل وفلك يصدران معاً عن عقل فذلك العقل يشتمل على كثرة . ولا يلزم من ذلك أنّ كلّ عقل يشتمل على كثرة فقد يصدر عنه عقل وفلك معا . فإنّ الموجب لا ينعكس كلّياً . والعلّة في ذلك أنّ العقول ليست متّفقة الأنواع حتّى تكون متّفقة المقتضيات .

☆(تذكير)☆

☆(فالأول يبدع جوهراً عقليّاً هو بالحقيقة مبدع و بتوسّطه جوهراً عقليّاً وجرماً سماويّاً و كذلك عن ذلك الجوهر العقليّ حتّى يتمّ الأجرام السماويّة وينتهى إلى جرهر عقليّ لا يلزم عنه جرم سماويّ)☆

أقول : لمّا كان الإبداع ايجاد شيء بلا توسّط آلة أومادّة أو زمان أو غير ذلك ، وكان العقل الأوّل هو الّذى أوجده الأوّل تعالى من غير توسّط شيء آخر ولا شرط وجودىّ ولا عدمىّ كان المبدع بالحقيقة [١] هو ذلك العقل فقط .

واعلم أنّ قول الشيخ «وبتوسّطه جوهراً عقليّاً وجرماً سماويّاً» ليس حكماً بأنّ المتوسّط بين الأوّل تعالى وبين أوّل الأجرام السماويّة ليس إلّا عقلاً واحداً على سبيل الوجوب بل على سبيل الإمكان و الاحتمال كما مرّ . إذ لا دليل على ذلك .

وادّعى الفاضل الشارح أنّ قول الشيخ : إنّ صدور العقل الثانى عن المبدء الأوّل بتوسّط العقل الأوّل . كلام مجازىّ لإنّ المؤثّر عنده في العقل الثاني ليس هو المبدء الأوّل بتوسّط بل هو العقل الأوّل فقط ، ثمّ إنّه لم يؤيّد دعواه ببيّنة [٢] بل قد كذّبه تخصيص الشيخ العقل الأوّل بأنّه المبدع بالحقيقة لأنّ الإبداع الحقيقيّ على ما

---

(١) قوله « كان المبدع بالحقيقة هو ذلك العقل فقط » لان الابداع هو الايجاد بلا توسط شىء وساير العقول موجدة بتوسط عقل لكن فسر الابداع فى النمط الخامس بايجاد شىء غير مسبوق بالعدم فلعل له معنيين أخص وهو الابداع الحقيقى ، و اعم وهو المذكور فى النمط الخامس . م

(٢) قوله « ثم انه لم يؤيد دعواه ببينة » هذا كلام الشارح . يعنى نقل عن الشيخ أن المؤثر فى

أقرّ به هذا الفاضل مفسّر بالإيجاد من غير توسّط . فإذن لو كان موجدا لعقل الثاني هو العقل الأوّل لكان العقل الثاني أيضاً مبدعاً بالحقيقة ، و كذلك سائر المعلولات الّتي لاتستند إلى شيء غير عللها القريبة . وحينئذ لم يكن لاختصاص العقل الأوّل بهذه الصفة وجه .

هنالك يتبيّن أنّ ما توهّمه أبو البركات أيضاً من كلامهم ليس بشيء . وباقي الفصل ظاهر . وإنّما وسمه بالتذكير لكونه جامعاً لمقاصد الفصول المتعلّقة بترتيب العقول والأفلاك والغرض منه إعادة تصوّر الجميع معاً .

☆(إشارةٌ)☆[1]

☆(فيجب أن يكون هيولى العالم العنصريّ لازمة عن العقل الأخير . ولا يمتنع أن تكون للأجرام السماويّة ضرب من المعاونة فيه ، ولا يكفى ذلك في استقرار لزومها مالم تقترن بها الصورة)☆

العقل الثانى هو العقل الاول كما توهم ابو البركات من كلامهم من استناد المراتب الاخيرة الى المتوسطة واستنادها الى العالية . وليس كذلك . فان الشيخ خص العقل الاول بالابداع الحقيقى . ولو كان كل عقل صادرا عما فوقه بلاواسطة كان مبدعا أيضا بالحقيقة . وقد ظهر ان المذهب ليس الا صدور الكل من الله تعالى الاول بلا توسط ، والثانى بتوسطه .

وفيه نظر لانا لانسلم ان كل عقل لو صدر مما فوقه كان مبدعا بالحقيقة بل بتوسط المبدء الاول فانه لما كان وجوده موقوفا عليه كان ايجاده أيضا موقوفا عليه بالضرورة . م

(١) قوله « اشارة » لما فرغ من بيان ترتيب عالم الافلاك شرع فى ترتيب موجودات عالم الكون و الفساد فالاجسام الموجودة فى هذا العالم لما كانت متغيرة بتبدل الصور عليها و استحال أن يكون الثابت وهو العقل علة تامة للمتغير لامتناع التخلف فلا بد أن يكون فى العلة التامة نوع تغير واذا لم يكن هناك شىء يشتمل على التغير و الحركة الا الاجرام السماوية فقد علم أن لها دخلا فى ايجادها لكن لاتجوز أن يكون عللا موجدة لها فان الجسم لايوجد الجسم . فتعين أن يكون عللا معدة بمعنى أنها بحركاتها تحدث فى هيولى عالم الكون و الفساد استعدادات مختلفة هى شرايط لفيضان الصور عليها : فقوله : قابلة لجميع أنواع التغير . أى يقبل توارد جميع أنواع الصور . وليس المراد توارد الاعراض فان الكلام فى تغير وجوداتها اذ تلك الاجسام تكون وتفسد بخلاف الافلاك

يريد بيان ترتيب صدور ما في عالم الكون و الفساد عن مباديها . و بدء بالهيولى المشتركة للعناصر الأربعه فأسندها إلى العقل الأخير وهو العقل الّذى لايلزم عنه جرم سماوىٌ ، و إليه تنتهى العقول ، و يعرف بالفعّال .

فنقول : لمّاكانت الأجسام الكائنة من هذه الهيولى قابلة لجميع أنواع التغيّر والحركة بخلاف الأجرام السماويّة لم يمكن أن يكون سبب وجودها عقلا محضا ؛ بل وجب أن يكون ماهو سببها القريبِ مشتملا على نوع من التغيّر و الحركة لكن ليس هناك شيء يشتمل على التغيّر و الحركة إلّا الأجرام السماويّة . فإذن وجب أن يكون للأجرام السماويّة ضرب من التأثير في تحصيل هذه الأجسام ، ولمّا كانت هذه الأجسام مؤلّفة من هيولى مشتركة وصور مختلفة وكان كلّ واحد منهما قابلا للتغيّر و الحركة في حدّه وجب أن يكون اختلاف صورها ممّا يؤثّر فيه اختلاف في أحوال الأجرام السماويّة ، و أن يكون اشتراك مادّتها ممّا يؤثّر فيه اشتراك في أحوال الأجرام السماويّة والأجرام السماويّة تشترك في الطبيعة المقتضية للحركة المستديرة المسمّاة بالطبيعة الخامسة فيجب أن يكون لمقتضى تلك الطبيعة تأثير في وجود المادّة المشتركة ويكون مايختلف فيه مبدء تهيّؤها للصور المختلفة . ولا يمكن أن يكون ذلك كافياً في إيجاد المادّة أمّا أولاً فلأنّ الأجسام و توابعها لايمكن أن تكون عللا لموادّ أجسام اُخر كما مرّ ، و أمّا ثانياً فلأنّ الاُمور

فانها لاتكون ولاتفسد . و اما الاعراض فكما يتوارد على الاجسام الكائنة يتوارد أيضا على الافلاك كالحركات و الاوضاع وغيرها . ولهذا قال : و كان كل منهما قابلا للتغير و الحركة فى حده . أى حقيقته فان الهيولى اذا كانت متصورة بصورة كان لها حقيقة ثم اذا زال تلك الصورة و حصلت صورة اخرى كان لها حقيقة اخرى واما الصورة فتغيرها هو زوال صورة وحدوث اخرى . و لما كان للافلاك احوال مختلفة و احوال مشتركة فمن حيث اشتراكها فى الطبيعة الخامسة يحصل الهيولى من العقل الفعال ، ومن حيث اختلافها فى الاحوال يحصل صور العناصر .

لايقال : لادخل للاجرام السماوية فى هيولى الكون والفساد لانها ثابتة يمكن استنادها الى مجرد العقل .

لانا نقول : قد تبين أن وجود الهيولى موقوف على الصورة . ولماكان للاجرام السماوية مدخل فى احداث الصور كان لها دخل فى الهيولى على سبيل ايجادها بل فى اعدادها للصور حتى يدوم ويبقى . م

الكثيرة المشتركة في النوع أو الجنس لاتكون وحدها بلا مشاركة من واحد معين علّة لذات واحدة بل تكون بارتباط بواحد يردّها إلى أمر واحد كما مرّ في النمط الأوّل في كون الصورة علّه . فإذن العقل المذكور هو الّذي يفيض عنه بمعاونة الحركات السماويّة مادّة فيها رسم صور العالم الأسفل من جهة الانفعال كما أنّ في ذلك العقل رسمها على جهة الفعل .

وهذا هو المراد من قول الشيخ : ولا يمتنع أن يكون للأجرام السماويّة ضرب من المعاونة فيه ولكن لايكفي وجود العقل و الطبيعة المتّفقة الفلكيّة في استقرار لزوم المادّة ما لم يقترن بها الصور . كما مرّ بيانه في النمط الأوّل .

فإن قيل : إنّكم نفيتم إمكان كون الجسم وتوابعه علّة لمادّة جسم آخر و هيهنا قد جعلتم الطبيعة الجسمانيّة جزءاً من علّة مادّة جسم آخر .

أجبنا بأنّ الطبيعة الجسمانيّة ليست شريكه في إفاضة أصل وجود المادّة ؛ بل هى معينة في جعل ذلك الوجود بحيث يقبل التغيّر والحركة في حدّه كما مرّ .

قوله :

☆(وأمّا الصور فتفيض أيضا من ذلك العقل ولكن تختلف في هيولاتها بحسب ما يختلف من استحقاقها لها بحسب استعداداتها المختلفة)☆

لمّا فرغ عن ذكر كيفيّة صدور المادّة العنصريّة عن مبدئها اشتغل بذكر الصور ، و بيّن أنّها تصدر أيضا من ذلك العقل ولكن تختلف في الهيولى المشتركة بحسب الاستحاقات المختلفة المنسوبة إلى الاستعدادات المختلفة الحاصلة من اختلاف أوضاع العلويّات وحركاتها . وذلك بأن يكون إذا خصّص المادّة تأثيرٌ من التأثيرات السماويّة بلاواسطة جسم عنصريّ ، أو بواسطة منه . فجعلها على استعداد خاصّ بعد العامّ الّذي كان في جوهره فاض عن هذا المفارق صورة خاصّة وارتسمت في تلك المادّة . فإذن هناك مخصّصات مختلفة . ومخصّصات المادّة معدّاتها والمعدّ هو الّذي يحدث عنه في المستعدّ أمرٌ ما يصير مناسبته لذلك الأمر بشيء بعينه أولى من مناسبته بشيء آخر فيكون هذا الإعداد مرجّحا لوجود ماهو أولى فيه من واهب الصور . ولوكانت المادّة على التهيّوء الأوّل العامّ

لتشابهت نسبتها إلى الصور إلّا مايكون بحسب اختلاف المؤثّرات فيها . وذلك الاختلاف أيضا ينسب إلى جميع المواد نسبة واحدة . فلايجب أن يختصّ به مادّة دون مادّة إلّا لأمر آخر يرجع إليها و هو الاستعداد . فإذن لابدّ في وجود الصور المختلفة من الاستعدادات المختلفة . ومثاله الماء إذا أُفرط تسخينه فإنّ مادّته بذلك تصير بعيدة المناسبة للصورة المائيّة ، شديدة المناسبة للصورة الهوائيّة . فهذا هو الاستعداد . فصار من حقّها أن تفيض الصورة الهوائيّة عليها ، وتزول الصورة المائيّة منها . وهذا هو الاستحقاق .

قوله :

☆(ولا مبدء لاختلافاتها إلّا الأجرام السماويّة بتفصيل مايلي جهة المركز ممّا يلي جهة المحيط ، و بأحوال يدقّ عن إدراك الأوهام تفاصيلها وإن فطنت بجملتها . و هناك توجد صورالعناصر)☆

يريد أن يشير إلى سبب اختلاف صور العناصر الأربعة . فذكر أنّ مبدء ذلك الاختلاف هو الأجرام السماويّة المقتضية لتفصيل كرة كرة تلي المركز ممّا يلي جهة المحيط إلىأن ينفصل حشو الفلك الأخير إلىأربع كرات مختلفة الصور . وهذا سبب إجماليّ . وأمّا التفصيلي فقد دقّ عن إدراك الأوهام .

واعلم أنّ الشيخ ذكر في الشفاء : أنّ قوماً من المنتسبين إلى هذا العلم يعني الكنديّ ومن تبعه بعده قالوا : لأنّ الفلك مستدير فيجب أن يستدير على شيء ثابت في حشوه . فيلزم من محاكّته له التسخّن حتّى يستحيل ناراً ، ومايبعد عنه يبقى ساكنا فيصير إلى التبرّد والتكثّف حتّى يصير أرضاً ، ومايلي النار منه يكون حارّاً و لكنّه أقلّ حرّاً من النار ، ومايلي الأرض يكون كثيفا ولكنه أقلّ تكثّفا من الأرض . وقلّة الحرّ وقلّة التكثّف يوجبان الترطّب فإنّ اليبوسة إمّا من الحرّ وإمّا من البرد لكن الرطب الّذي يلي الأرض هو أبرد ، والّذي يلي النار هو أحرّ . فهذا سبب كون العناصر .

ثمّ قال الشيخ إنّ ذلك ليس بسديد عند التفتيش[1] لأنّه يقتضي أن يكون الوجود

(١) قوله « ان ذلك ليس بسديد عند التفتيش » فيه نظر لجواز أن يكون لذلك الجسم صورة اخرى نوعية ، ثم يزول تلك الصورة بواسطة اعداد الحركات السماوية ، ويحصل هذه الصور الاربع

أوّلا لجسم ليس له في نفسه إحدى الصور المقوّمة غير الجسميّة . و إنّما يكتسب سائر الصور بالحركة والسكون ثانيا . والحقّ أنّ الجسم لا يستكمل له وجود بمجرّد الصورة الجسميّة الّتي هي الأبعاد فقط مالم يقترن به صورة اُخرى فإنّ الأبعاد يتبع في وجودها صوراً اُخرى لسبق الأبعاد . وإن شئت فتأمّل حال التخلخل[١] من الحرارة ، والتكاثف من البرودة ؛ بل الجسم لايصير جسماً بحيث يتبع غيره في الحركة أو يسكن إلّا وقد تمّت طبيعته لكن يجوز أن يكون إذا تمّت طبيعته يستحفظ بأصلح المواضع لاستحفاظها . فإنّ الحارّ يستحفظ حيث الحركة ، والبارد يستحفظ حيث السكون .

قال : والأشبه أن يكون الأمر على قانون آخر وهو أن تكون هذه المادّة الّتي تحدث بالشركة يفيض عليها من الأجرام السماويّة إمّا عن أربعة أجرام ، وإمّا عن عدّة منحصرة في أربع جمل عن كلّ واحد منها ما يهيّئها لصورة جسم بسيط . فإذا استعدّت نالت الصور من واهبها . أو يكون ذلك كلّه يفيض عن جرم واحد ، وأن يكون هناك سبب يوجب انقساماً من الأسباب الخفيّة علينا .

قوله :

✡(ويجب فيها بحسب اختلاف نسبها من السماويّة ومن اُمور منبعثة من السماويّة امتزاجات مختلفة الإعدادات لقوى تعدّها . وهناك تفيض النفوس النباتيّة والحيوانيّة و الناطقة من الجوهر العقليّ الّذي يلي هذا العالم)✡

أراد أن يشير إلى أسباب الامتزاجات الّتي هي مبادىء التركّبات . فذكر أنّها إنّما تجب بشيئين : أحدهما : نسب العناصر من السماويّات ، والثاني : اُمور منبعثة عن السماويّات . أمّا النسب فكمحاذاة الشمس لموضع من الأرض المقتضية لإضاءة ذلك الموضع ، وبتوسّط الضوء لتسخينها ، وبتوسّط السخونة لخلخلة الجسم المتسخّن أو إصعاده ، و بسبب التخلخل أو الصعود لإخراجه من موضعه الطبيعيّ ، وبسبب الخروج عن موضعه لامتزاجه

لكنهم ذهبوا الى قدم الاجسام العنصرية بنوعها وذلك الاحتمال مناف له . م

(٩) قوله « فتأمل حال التخلخل » فان التخلخل و هو ازدياد البعد و المقدار انما يكون بعد الحرارة . والحرارة بعد الصور النوعية . فهى سابقة على المقادير و الابعاد .

بغيره . وأمّا الأُمور المنبعثة من السماويّات فكالهيئات الفائضة على الطبائع والصور والنفوس الّتي تصدر الأفعال عنها . فإنّها أُمور تنبعث عن الصور الفلكية الّتي هي مبادىء حركاتها فتصير هذه الصور بسببها فعّالة في موادّها وموادّ غيرها . وإذا صارت فعّالة صارت محرّكة لهذه الأجسام مازجة بعضها بالبعض كما نشاهد من القوى الغاذية . فصارت عللا للامتزاجات .

واعلم أنّ المراد من الأُمور المنبعثة عن السماويّة ليس هو تلك الصور و النفوس أنفسها لأنّها ليست منبعثة عن السماويّة . وإنّما هى منبعثة عن جوهر مفارق ؛ بل المراد تلك الهيئات المذكورة الّتي تعدّ موضوعاتها لأن تكون مبادىء أفعال تخصّها و بعد حصول الامتزاجات عن هذين الشيئين [السببين خ] تحدث المزاجات المختلفة و يستعدّ بحسب قربها و بعدها من الاعتدال لقبول الصور المعدنيّة والنفوس النباتيّة والحيوانيّة و الناطقة فتفيض تلك الصور و النفوس عليها من العقل الفعّال كما مرّ تقريره في النمط الثاني .

قوله :

☆(وعند الناطقة يقف ترتّب وجود الجواهر العقليّة وهي المحتاجة إلى الاستكمال بالآلات البدنيّة ومايليها من الإفاضات العالية . وهذه الجملة و إن أوردناها على سبيل الاقتصاص فإنّ تأمّلك ما أعطيته من الأُصول يهديك سبيل تحقّقها من طريق البرهان)☆

يشير إلى أنّ آخر مراتب الموجودات العقليّة جوهر عقليّ هو النفس الناطقة كما كان أوّلها جوهراً عقليّاً هو العقل الأوّل إلّا أنّ ذلك الجوهر لمّا كان إبداعيّاً كان كاملا

---

(١) قوله « والامور المنبعثة من الماديات » لماكانت الطبايع و الصور و النفوس يصدرعنها افعالها فى بعض الاوقات دون بعض . ففعلها لا يكون الا بحسب اعداد من الفلكيات فيفيض عليها استعدادات يصدرعنها بحسبها الافعال والتحريكات . وهى المرادة من الامور المنبعثهعن السماويات ويحصل بحسبها بين الاجسام مما زجات كماان القوى الغاذية يحصل جوهر الغذاء و الحركةوينفذه فى خلل الاعضاء فيصير جزءاً منها بدلا لما يتحلل منها . م

غنيّاً في أوّل إبداعه بريئاً من القوّة والنقصان كلّ البراءة . وهذا الجوهر لمّا كان موجوداً بوسائط كثيرة محدثاً بحدوث مادّة كان كمالاته متأخّرة عن وجوده . فكان محتاجاً إلى الاستكمال من إفاضات الجواهر العالية العقليّة عليها بالآلات البدنيّة و بمايليها من الأجسام الّتي تعدّها لقبول تلك الإفاضات . فلمّا انتهى إلى آخر المراتب قطع الكلام في هذا النمط .

والفاضل الشارح أورد شكوكاً : منها : أنّ الاستعدادات المذكورة [1] إن كانت عدميّة لم تكن أسباباً للترجيح ، وإن كانت وجوديّة فحكمهم بصدورها عن السماويّات يقتضى اعترافهم بأنّ السماويّات صالحة للعلّيّة . وحينئذ يمكن إسناد الصور إليها دون العقل الفعّال ، وان أبواعن ذلك لقولهم : الصور لا تصدر عن الأجسام . فلا كلام في أنّ إسناد جميع الكيفيّات والقوى والأعراض الجسمانيّة إليها ممكن و ذلك ممّا لا يذهبون إليه .

والجواب : أنّ إسناد الأعراض إلى الأجسام يستدعى شرائط كالوضع المخصوص و غيره . فما استجمع تلك الشرائط اُسندت إليه ، ومالم يستجمعها اُسندت إلى غيره .

و منها : أنّهم لمّا حكموا بصدور الصور والقوى عن العقل الفعّال فقد حكموا بصدور أنواع غير محصورة عنه . وهذا يناقض قولهم : الواحد لا يصدر عنه إلّا الواحد .

---

(١) قوله « منها أن الاستعدادت المذكورة » أى الاستعدادت اما أن يكون موجودة فى الخارج او معدومة فيه . والقسمان باطلان . فالقول بالاستعداد باطل . أما اذا كانت معدومة فلان المادة حينئذ حالها في الخارج مع الاستعداد كحالها لامعه . فلايكون لها رجحان واولوية بالقياس الى بعض الصور دون بعض ، وأما اذا كانت موجودة نصدورها عن السماويات يقتضى القول بان السماويات يصلح أن يكون عللا للحوادث فجاز صدور الصور عنها . ولم يحتج استنادها الى العقل . وان امتنع ذلك لما تقدم من امتناع كون القوى الجسمانية عللا لصور الاجسام فلا اقل من امكان استناد جميع الكيفيات و الاعراض اليها ؛ لكن القوم ينكرون ذلك و يستندون الى الصور النوعية للاجسام .

والجواب : أن القوى الفلكية جسمانية لاتؤثر الا بوضع مخصوص ولاكل اثر بل مايناسبها فان الشمس لا تؤثر الا فيما يحاذيها ، ولايحصل منها الاضوء وبواسطته سخونة فلا يلزم امكان صدور جميع الاعراض عن السماويات . م

فإن جعلوا السبب في ذلك اختلاف القوابل فهلاّ أسندوا تلك الصور إلى المبدء الأوّل و علّلوا الاختلاف بالقوابل. وهذا الاعتراض قدنسبه في بعض كتبه إلى الشهرستاني، ثمّ أورد عنه جواباً نسبه إلى بعض الناس. وهو: أنّ الواحد يفعل أفعالا كثيرة عند تعدّد الآلات كالنفس الناطقة، أو عند تعدّد القوابل كالعقل الفعّال. أمّا الأوّل فلمّا لم يجز أن يفعل بتوسّط الآلة ولا المادّة لم يمكن إسناد هذه الكثرة إليه.

أقول: هذا الجواب ليس بمرضيّ على اُصولهم إذ لافرق عندهم بين المبدء الأوّل وبين العقول المجرّدة في نفي الفعل بتوسّط الآلة والمادّة عنهما؛ بل إنّما يجوّزونه في النفوس فقط. [1] والجواب الصحيح أن يقال: صدور الأفعال الّتي لاتنحصر عن فاعل واحد إنّما يكون بحسب حيثيّات غير منحصرة فيه. [2] واختلاف القوابل لايمكن أن يكون سبباً لكون الفاعل في نفسه بحيث يمكن أن تصدر عنه تلك الأفعال المتكثّرة؛ بل إنّما هوسبب لتعيّن كلّ فعل من تلك الأفعال الممكنة الصدور لكلّ مادّة، وتخصيص كلّ مادّة دون غيره. فإذن فاعل هذه الصوروالقوى مشتمل على حيثيّات غيرمنحصرة. والأوّل تعالى عن ذلك. فإذن هو جوهر من العقليّات متأخّر الوجود عمّا يقرب من المبدء الأوّل بحيث يمكن اشتماله على أمثال تلك الحيثيّات.

---

(١) قوله «إنما يجوزونه في النفوس فقط» هذا ممنوع فان العقول لايتوقف جميع افعالها على المادة بخلاف النفوس. فمن الجايز توقف بعض افعال العقول على المادة واستعدادها. و أما المبدء الاول فلا وسط بينه و بين أول معلولاته و الا لم يكن أول. م

(٢) قوله «صدور الافعال التي لاتنحصر عن فاعل واحد انما يكون بحسب حيثيات غيرمنحصرة فيه» إن أراد صدور الافعال عن فاعل واحد بالذات فالفاعل بحسب اختلاف القوابل ليس فاعلا بالذات، وان أراد صدورها عن فاعل واحد مطلقا فوجوب اشتماله على حيثيات غير منحصرة فيه ممنوع. فقد سبق ان واجب الوجود مبدء للكل وهو متعالي عن الحيثيات.

ولئن سلمنا ذلك فلا نسلم انه يلزم أن يكون فاعل الصور جوهرا من العقليات متأخرالوجود. فان كان عقل مستجمع لكمالات غير متناهية فجاز أن يحصل من العقل الاول لاشتماله على صور علمية غير متناهية اللهم الا ان يقولوا: الاول لاصورة علمية فيه. وإنما الصورة العلمية فى العقل الفعال. و الله تعالى أعلم بجلية الحال، والحمدلله تعالى. م

ومنها : أنّ إسناد الحوادث إلى الأحوال السماويّة الحادثة يقتضى إسناد تلك الأحوال إلى غيرها حتّى تسلسل الأسباب دفعة ، أو يستند شيء إلى مايسبقه بالزمان . وهما ممتنعان عندهم .

وهذا الشكّ مكرّر . وقد تقدّم جوابه .

(النمط السابع فى التجريد) (١)

أقول : يريد أن يبيّن في هذا النمط وجوب بقاء النفوس الإنسانيّة بعد تجرّدها عن الأبدان مع ماتقرّر فيها من المعقولات ، و كيفية تقرّر المعقولات في الجواهر المجرّدة العاقلة إيّاها ، وجوب تعقّل الأوّل الواجب تعالى جميع الموجودات الكلّيّة و الجزئيّة على الوجه الأوّل الأشرف من وجوه التعقّل ، و كيفيّة كون علمه سببا لنظام الكلّ ، و كيفيّة وقوع الشرّ في الكائنات مع تعقّله إيّاها من حيث هى خيرات تابعة لذاته الّتي هى منبع الخير ، ومايتّصل بذلك من المباحث . وإنّما وسمه بالتجريد لتجرّد موضوعات هذه المسائل عن الموادّ الجسمانيّة .

☆(تنبيهٌ)☆

☆(تأمّل كيف ابتدء الوجود من الأشرف حتّى انتهى إلى الهيولى ، ثمّ عاد من

---

(١) قوله « النمط السابع فى التجريد » الصور المعدنية أول مراتب عود الاجسام البسيطة الفلكية و العنصرية لانها مركبة من الهيولى و الصورة فهما متقدمتان عليها ، ثم مرتبة المركبات فان العناصر اذا تركبت يحصل لها مزاج فاولها المعدن ذو صورة تحفظ مزاجه ، ثم مركب آخر ذو مزاج و صورة تحفظ المزاج ويتحرك فيجميع الجهات اىالنمو وهو النبات ، ثممركب آخر له مزاج و صورة تتحرك فىالجهات بالارادة و بالاحساس و هو الحيوان ، ثم مركب آخر يحصل له مع جميع ذلك ادراك الكليات و هو الانسان . وله مراتب الى العقل المستفاد فالنفس الانسانيةفى آخر المراتب لتصير عقلا لكن لافعالا للكمالات بل عقلا منفعلا بحسب قبول الكمالات من العقل الفعال . ولهذا سميعقلامستفاداً . وظاهرأن الشرف فى مراتب البد وو مراتب العود على التكافوء اى الاشرف فى مراتب البدو بازاء الاخس فى مراتب العود ، ثم ان الشرف فى مراتب البدء يتناقص إلى الهيولى كما ان الخسة فى مراتب العود تتناقص الى العقل المستفاد . و علم من هذا الكلام أن هذه المراتب انما اعتبرت بحسب الشرف والكمال لا بحسب الوجود . فلاتظن أنالمعدن أقدم وجودا من الانسان بل انما قدم فى مراتب العود لانه اقل شرفاً منه . م

الأخسّ فالأخسّ إلى الأشرف حتّى بلغ النفس الناطقة والعقل المستفاد)☆

أقول : لمّا ذكر في آخر النمط المتقدّم مراتب الموجودات أراد أن يبتدىء في هذا النمط بالإشارة إلى مبدء الوجود ومعاده . فإنّ الوجود بذلك الترتيب قد صار ذا مبدء ابتدء منه، وذا معاد عاد إليه . ومراتب البدء بعد المبدء الأوّل هى مرتبه العقول من العقل الأوّل إلى الأخير ، وبعدها مرتبة النفوس السماويّة الناطقة من نفس الفلك الأعلى إلى نفس الفلك الأدنى ، و بعدها مرتبة الصور من صورة الفلك الأعلى إلى صور العناصر ، وبعدها مرتبة الهيوليات من هيولى الفلك الأعلى إلى الهيولى المشتركة العنصريّة . وبها ينتهى مراتب البدء . ويكون بعدها مراتب العود أعنى التوجّه إلى الكمال بعد التوجّه منه . و أوّلها مرتبة الأجسام النوعيّة البسيطة من الفلك الأعلى إلى الأرض ، وبعدها مرتبة الصور الأولى الحادثة بعد التركيب كالصور المعدنيّة و غيرها على اختلاف مراتبها ، و بعدها مرتبة النفوس النباتيّة بأسرها ، و بعدها مرتبة النفوس الحيوانيّة على اختلافها ، وبعدها مرتبة النفوس الناطقة المجرّدة الإنسانيّة جميعها . والمرتبة الأخيرة هى مرتبة العقل المستفاد المشتمل على صور جميع الموجودات كما هى اشتمالاً انفعاليّاً كما كانت العقول في المرتبة الأولى مشتملة عليها اشتمالا فعليّاً . فبالعقل المستفاد عاد الوجود إلى المبدء الّذي ابتدء منه وارتقى إلى ذروة الكمال بعد أن هبط عنه . وظاهر أنّ الشرف أعنى البراءة عن القوّة مرتّب في صنفى المراتب على التكافؤ منته من الجانبين إلى الهيولى الّتي وجودها ليس إلّا كونها بالقوّة . فهى في نهاية الخسّة ، و تحاذيها في الجانب الآخر العقول المجرّدة ومافوقها .

قوله :

☆(ولمّا كانت النفس الناطقة [1] الّتي هى موضوعة ما للصور المعقولة غير منطبعة في

---

(١) قوله « ولما كانت النفس الناطقة » يريد أن يستدل على بقاء النفس بعد الموت . وتقريره : انه قد ثبت أن النفس الناطقة التى هى محال الصور العقلية غير حالة فى الجسم ولا تعلق لها بالبدن فى ذاتها وجوهرها ؛ بل تعلقها به ليكون هو آلة لها فى اكتساب الكمالات فاذا فسد البدن فسد مالا حاجة للنفس اليه فى وجودها مع أن العلة المؤثرة فى وجود النفس باقية فيجب

جسم تقوم به ؛ بل إنّما هى ذات آلة بالجسم فاستحالة الجسم عن أن يكون آلة لها و حافظاً للعلاقه معها بالموت لاتضرّ جوهرها ؛ بل تكون باقية بما هو مستفيد الوجود من الجواهر الباقية)☆

لمّا كانت النفس الناطقة واقعة في آخر مراتب العود اشتغل بالبحث عن حالها بعد تجرّدها عن البدن . فاستدلّ بتجرّدها في ذاتها و كمالاتها الذاتيّة عن المادّة وما يتبعها ، وبأنّها غير متعلّقة الوجود بشيء غير مباديها الدائمة الوجود على ماتبيّن في النمط الثالث وغيره على بقائها بعدالموت كذلك . وأشار بلفظة لمّا إلى ما ثبت في النمط الثالث من عدم انطباع النفس في الجسم ، وبقوله «الّتي هى موضوعةٌ ماللصور المعقولة » إلى كمالاتها الذاتيّة الباقية معها ببقائها الّتي بها استدلّ على امتناع انطباعها في الجسم ، وبقوله « بل إنّما هى ذات آلة بالجسم » إلى كيفيّة ارتباطها بالجسم على وجه لايلزم منه احتياجها في وجودها

بقاؤها بعد فساد البدن .

وفيه نظر لان الجوهر العقلى الموجد للنفس ان كانت علة تامة لها لزم قدمها لقدمه ، وان كانت علة فاعلية و توقف وجودها على حدوث البدن فلم يتوقف بقاؤها على بقائه كالنفس ، و ان كانت مجردة الا أنها متعلقة بالبدن لجاز أن يكون تعلقها شرطا لبقائها . فاذا انتفى انتفت .

و الحاصل أن البدن ماكان موجودا و كذا النفس ماكانت موجودة ثم وجد البدن و النفس ، ثم ينعدم البدن . فلايخلوا اماأن يكون للبدن دخل فى وجودالنفس أولا . فان لم يكن له مدخل فى وجودها فلم لم يوجد النفس قبل البدن ؛ و ان كان له مدخل فى وجودها فلم لا يجوز أن يكون له دخل فى بقائها حتى اذا انعدم انعدمت ؛

واعلم أن ماذكرنا من تقرير الاستدلال هيهنا هو ما ذكره الامام . وزاد الشارح فى الاستدلال تجرد النفس عن المادة فى كمالاتها الذاتية اى الكمالات العارضة لذاتها كالصور المعقوله . وذلك مع كونه غير منطبق على المتن مستدرك فى الاستدلال فان المطلوب ليس بقاؤها بعد الموت . و تجردها فى ذاتها كاف فى ذلك . وكذلك قوله قوله : أشار بقوله ؛ التى هى موضوع ما للصور المعقولة إلى كمالاتها الذاتية الباقية معها فان احكام المذكورة ليس الاعدم انطباعها فى الجسم فذكر ذلك الوصف ليس الا الايماء الى سبب هذا الحكم ، وكذا قوله : على وجه لايلزم احتياجها فى وجودها وكمالاتها المذكورة الى الجسم . فان عدم الاحتياج فى الكمالات اليه غير مفهوم من كونها ذات آلة فى الجسم وهو ظاهر . م

و كمالاتها المذكورة إليه ، ثمّ جعل قوله « فاستحالة الجسم عن كونه آلة لها لا يضرّ جوهرها » تالياً لماوضعها بعدلفظة لمّا ، وأتمّ مقصوده بقوله « بل يكون باقيا بما هومستفيد الوجود من الجواهر الباقية » و ذلك لوجوب بقاء المعلول مع علّته التامّة . فهذا برهان لمّيّ هو عمدة براهين هذا الباب على ماذكره الشيخ أبوالبركات البغداديّ .

و اعلم أنّ إسناده حفظ العلاقة مع الجسم هيهنا إلى الجسم ليس بمناقض لإسناده حفظ المزاج[1] الّذي هو سبب العلاقة في النمط الثالث إلى النفس لأنّ النفس كما كانت حافظة لها بالذات فالجسم حافظ أيضا ولكن بالعرض . وذلك لأنّ فساد المزاج المقتضى لقطع العلاقة إنّما يتطرّق من جهة الجسم وعوارضه . و لذلك اُسند استحالة البدن عن عن كونه آلة للنفس إلى الجسم . وعدم تطرّق الفساد إلى الشيء ممّا من شأنه أن يتطرّق منه الفساد حفظٌ ما لذلك الشيء لكنّه حفظ بالعرض ، ثمّ إنّ الشيخ أكّد هذا المطلوب بما أورده بعد هذا الفصل .

☆(تبصرةٌ)☆[2]

☆(إذا كانت النفس الناطقة قد استفادت ملكة الاتّصال بالعقل الفعّال لم يضرّها فقدان الآلات لأنّها تعقل بذاتها كما علمت . لا بآلتها . ولو عقلت بآلتها لكان لا يعرض للآلة كلال

---

(١) قوله «ليس بمناقض لاسناد حفظ المزاج » ذكر فى النمط الثالث أن النفس حافظة للمزاج والمزاج كيفية متشابهة فى الجسم فحفظ المزاج انما يتم بسبب الجسم فيكون الجسم أيضا حافظا ولكن بالعرض ، وأيضا فساد المزاج انما يعرض من جهة اختلال حال الجسم فاستقامة حال الجسم حفظ ما للمزاج وهذا هو الذى ذكره الشارح . م

(٢) قوله «تبصرة» التبصرة جعل الشيء بصيرا كما ان التنبيه جعل النائم يقظانا و إنما عبر عن هذا الفصل بالتبصرة و اشارة الى أن البحث المورد فيه أوضح من الابحاث فى حال التنبيهات لان ما ينسب الغافل منه الى العمى يكون أوضح لا محالة مما ينسب الغافل عنه الى النوم . و انما كان هذا البحث أوضح من البحث التنبيهى لانه بيان حال ذاته وذلك أقرب واوضح بالنسبة اليه من حال غيره .

قال الامام : لما تبين بقاء النفس بعد الموت شرع فى بيان تعقلها لمعقولاتها لان القابل للصور المعقولة جوهر النفس و الفاعل لها هو الجوهر العقلية وهما موجودان بعد فساد البدن . ومتى كان الفاعل و القابل موجودين كما كانا من غير تغير أصلا وجب حصول الاثر فوجب بقاء تلك العاقلة

البتّة إلّا ويعرض للقوّة العاقلة كلال كمايعرض لامحالة لقوى الحسّ والحركة ؛ ولكن ليس يعرض هذا الكلال بل كثيراً ماتكون القوى الحسيّة والحركيّة في طريق الانحلال. والقوّة العقليّة إمّا ثابتة ، وإمّا في طريق النموّ والازدياد . و ليس إذا كان يعرض لها مع كلال الآلة كلال يجب أن لايكون لها فعل بنفسها . وذلك لأنّك علمت أنّ استثناء عين التالي لاينتج . وأزيدك بياناً فأقول : إنّ الشيء قد يعرض له من غيره ما يشغله عن فعل نفسه . فليس ذلك دليلا على أنّه لافعل له في نفسه ، وأمّا إذا وجد وقد لايشغله غيره فلا يحتاج إليه . فدلّ على أنّ له فعلا بنفسه)☆

أقول : التبصرة جعل غير البصير كالأعمى بصيراً ، والتنبيه جعل غير اليقظان كالنائم يقظاناً . ففي تسمية هذا الفصل بالتبصرة دون التنبيه تعريض بأنّ البحث المذكور فيه أوضح من الأبحاث المذكورة في الفصول الموسومة بالتنبيهات . لأنّ المبالغة عند حثّ الغافل عن إدراك الشيء الحاضر أمامه إنّما تكون في نسبته إلى العمى أكثر منها في نسبته إلى النوم . وأمّا كون هذا البحث أوضح من غيره فلأنّه يفيد استبصار العاقل لذاته بذاته وما عداه يفيد استبصاره بغيره . فقوله : «إذا كانت النفس الناطقه قد استفادت ملكة الاتّصال بالعقل الفعّال لم يضرّها فقدان الآلات » تكرار لما سلف في الفصل المتقدّم مع مزيد فائده وهي أنّ فقدان الآلات بعد حصول ملكة الاتّصال للنفس بالعقل الفعّال لايضرّها في بقائها في نفسها ، ولا في بقائها على كمالاتها الذاتيّة المستفادة من العقل الفعّال . فإنّ الفاعل و القابل لها موجودان معا عند فقدان الآلات و الآلات المفقودة ليست بآلات لها

بعد الموت .

لكن هيهنا سؤال وهو أن يقال : هب ان القابل هو النفس والفاعل هوالعقل لكن لم لايجوز أن يكون تعلق النفس بالبدن شرطا لقبول تلك الصور عن العقل ؟ .

فلدفع هذا السؤال ذكر الشيخ ادلة على أن النفس فى تعقلها غير محتاجة الى شىء من الالات البدنية .

وقال الشارح : قدسلف فى الفصل المتقدم أن النفس باقية بعد خراب البدن . فالان كرر ذلك وزاد عليه أن كمالاتها الذاتية باقية أيضاً فان فقدان الالات بعد حصول تلك الاتصال بالعقل الفعال لايضرها فى بقائها ولا فى بقاء كمالاتها الذاتية . اما الاول فلبقاء علتها ووجوب بقاء المعلول ببقاء

بل لغيرها ، وقوله « لأنّها تعقل بذاتها كما علمت» إشارة إلى ما مرّ في النمط الثالث من بيان كون النفس عاقلة بذاتها لا بالآلات البدنيّة . ثمّ إنّ المبالغة في ايضاح ذلك ليتّضح الفرق بين الكمالات الذاتيّة الباقية مع النفس والكمالات الذاتيّة البدنيّة الزائلة عنها بعد المفارقة .

فذكر على ذلك أربع حجج : واحدة منها في هذا الفصل و هى استثنائيّة متّصلة مقدّمها قوله « ولو عقلت بآلتها » و تاليها متّصلة كلّيّة موجبة و هى قوله « لكان لا يعرض للآلة كلال إلّا ويعرض للقوّة كلال » و صورتها هكذا : لو كان تعقّل النفس

العلة ، وأما الثانى فلوجود الفاعل و القابل .

فكأن سائلا يقول هب أن الفاعل والقابل موجود ان لكن لم لايجوز ان كانت الالات المفقودة آلات لها وحينئذ يلزم من فقد الالات انعدام الكمالات .

أجاب بانها ليست آلات لها بل لغيرها كما علمت فى النمط الثالث أنها تعقل بذاتها ، ثم زاد فى الايضاح بايراد اربع حجج .

وأقول : بناء على عدم مضرة فقد ان الالات على استفادة ملكة الاتصال بالعقل الفعال يدل على أن المطلوب ليس الابقاء التعقلات ببقاء الفاعل والقابل فان بقاء النفس ليس منوطا بملكة الاتصال بالعقل الفعال وانما المنوط به بقاء التعقلات . فالفصل الاول فى بقاء النفس ، و الثانى ليس الافى بقاء عاقلتها كما ذكره الامام .

و اما خلط الشارح فى كل من الفصلين أحدهما بالاخر فغير صواب .

وفايدة هذا الاستشهاد جودة الفاعلية اما بحسب التمرن ، أو بحسب التجربة ، أو بحسب القوة .

اما التمرن فكما ان أحس بشىء مراتب متكثرة حصل للحس هيئة تمرينية مدرك بسببها ذلك الجزئى ومعانيه سريعا ،

و أما التجربة فكما اذا كان لشىء واحد جزئيات متعددة وحصل للحس بتلك الجزئيات شعور و تكرار حس فكل جزئى هنا عرض عليه كان أجود احساسا ، به .

و اما بحسب القوة فظاهر لان القوة كلما تكون اقوى يكون فعلها اجود . فمراد الشيخ بالكلال هيهنا الاخلال فى قوة التعقل عند اختلال البدن لا الاختلال فى الهيئات التعقلية التمرينية و التجربية فانه لم يختل فى سن الانحطاط . فالاستشهاد بقوى الحس و الحركة يدل على ذلك . فان القوة الحساسة يختل فى سن الانحطاط حيث لايكون الشيخ احد بصراً وسمعاً ، ولااختلال للهيئات الحسية بالتمرن و التجربة . فمعنى الكلام أن تعقل النفس لوكان بالالة لضعفت قدرة النفس على التعقل عند ضعف الالة كما تضعف قوة الاحساس فى سن الانحطاط حيث يضعف بصره و سمعه لضعف البنية . و ليس المراد أن تعقلها لو كان بالالة لم يبق تجاربها وتمرنها فان الاحساس بالالة و التجاوب و التمرنات الحسية باقية . م

بآلات بدنيّة لكان كلّما يعرض لتلك الآلات كلال يعرض لها في تعقّلها كلال . و ذلك واضح بفإنّ اختلال الشرط يقتضى اختلال مشروطه . و قوله : « كما يعرض لامحالة لقوى الحسّ والحركة » استشهاد بالأفعال الّتى تصدر عنها بالآلات البدنيّة ويختلّ باختلالها . و فائدة هذا الاستشهاد أنّ جودة الفاعليّة قد يكون بسبب التمرّن الحاصل للفاعل بعد صدور الفعل عنه دفعات كثيرة ، وقد يكون بسبب التجربة الحاصلة عند استحضار صور أفعال مختلفة صدرت عنه ، وقد يكون بسبب القوّة الّتي بها يكون اقتداره على الفعل أتمّ اقتدار . والإنسان فيسنّ الانحطاط يكون أجود تعقّلامنه في سنّ النموّ بالوجوه الثلاثة جميعاً ، ويكون أجود إحساساً بالوجهين الأوّلين أعنى بسبب التمرّن والتجارب المقتضية لاستثبات المحسوسات دون الوجه الأخير فإنّه لايكون أحدّ سمعاً ولابصراً . والمراد هيهنا الفرق بين الأمرين بهذا الوجه . فلذلك أورد الاستشهاد بالإحساس والتحرّك . وقوله : « ولكن ليس يعرض هذا الكلال » استثناء لنقيض التالى وهو متّصلة سالبة جزئيّة تقديره : ولكن ليس كلّما يعرض للآلات كلال يعرض للنفس في تعقّلها كلال ؛ بل قدتكلّ الآلات ولاتكلّ هي في تعقّلها بل إمّا يثبت ، وإمّا يزيد وينمو كما في سنّ الانحطاط . و أيضا كما يكون بعد توالى الأفكار المؤدّية إلى العلوم فإنّ الدماغ يضعف بكثرة الحركات الفكريّة والنفس تقوي لازدياد كمالاتها . و هذا الاستثناء أنتج نقيض المقدّم و هو أنّ تعقّلها ليس بآلات بدنيّة . وهيهنا قد تمّت الحجّة ثمّ إنّ الشيخ اشتغل بنفى وهم يمكن أن يعرض هيهنا [1] وهو أن يقال : لوكان

---

(١) قوله « اشتغل بنفى وهم يمكن أن يعرض هيهنا » وهو أن الانسان فى آخر سن الشيخوخة قديصير خرفا فينقص عقله. فقد اختلت قوة التعقل لاختلال الالة فيكون التعقل بالالة .

و الجواب : انا قلنا : لوكان التعقل بالالة لاختل باختلال الالة .فاستثناء نقيض التالى ينتج نقيض المقدم و انتم استثنيتم عين التالى وهو لاينتج اصلا . ثم أن الانسان فى آخر العمر ربما يمنع عن تعقله اشتغاله بتدبير البدن و استغراقه فيه و ذلك لا يدل على ان لا تعقل له فى نفسه .

و اعلم أن الوهم لاشك انه معارضة فى الدليل المذكور و لعل الشيخ قررها بان تعقل النفس لوكان بالالة لاختل قوة التعقل باختلال البدن لكن قوة التعقل يختل فى آخر العمر فيكون التعقل بالالة . وحينئذ يتوجه أن يجاب بان استثناء عين التالى لاينتج ؛ لكن قوله : وليس اذا كان يعرض لها

عدم كلال الآلة دالّا على أنّ تعقّلها ليس بالآلة لكان وجود كلالها في تعقّلها مع كلال الآلة دالّا على أنّ تعقّلها بالآلة . فذكر أنّ هذا استثناء لعين التالي وهوغير منتج .

ثم إنّه زاد في بيانه بأنّ وجود الفعل لشيء في صورة معيّنة يدلّ على كونه فاعلا مطلقا ، أمّا عدمه في صورة معيّنة فلا يدّل على كونه غير فاعل أصلا .

قال الفاضل الشارح [1] معترضا على ذلك : يجوزأن يكون المعتبر في بقاء النفس على كمال تعقّلها حدّا معيّناً من الصحّة البدنيّة وهوباق إلى آخرالشيخوخة . و يكون النقصان الحاصل في زمان الكهولة واقعا فيما يزيد على ذلك المعتبر بخلاف الحاصل في آخر الشيخوخة فإنّه واقع في نفس ذلك المعتبر . وحينئذ يكون النقصان الثاني مخلّادون الأوّل كما أنّ للصحّة المعتبرة في بقاء القوّة الحيوانيّة حدّاً ما لاتبقى تلك القوّة بدونها

مع كلال الالة كلال يجب أن لايكون له فعل بنفسها . يدل على أن تقريرالوهم أن يقال : لوعرض لقوة التعقل اختلال مع اختلال الالة وجب أن يكون التعقل بالالة لكنالملزوم حق كما فى آخرسن الانحطاط فاللازم مثله . وحينئذ لايتوجه حله المذكور ؛ بل وجهه منع الملازمة بناءعلى أن اختلال فعل فى صورة لايدل على أن لافعل له فى نفسه .

و تقرير كلام الشارح هيهنا أن يقال :حاصل كلامكم أن التعقل ليس بالالةلانه لايختل باختلال الالة . فنحن نعارضه ونقول : التعقل بالالة لانه يختل باختلال الالة . ومن البين أنه لايمكن جوابها لعدم استثناء عين التالي . فهو شرح لايطابق المتن . م

(١) قوله « قال الفاضل الشارح » اعتراضه انا لانسلم انه لوكان تعقل النفس بالالة لزمه من كلال الالة كلال فى التعقل ، و إنما يلزم أن لولم يكن ماهو المعتبر فى كمال التعقل من الاعتدال باقيا الى سن الانحطاط . وهوممنوع لجوازأن يكون المعتبر فى بقاء التعقل حدمعين من اعتدال الالة و ذلك الحد يكون باقيا فى سن الانحطاط و النقص إنما يرد على الزايد على ذلك القدر ، ثم اذا وقع الاختلال فى ذلك القدر فى آخر سن الانحطاط اختل التعقل وهذا كالقوة الحيوانية اعنى قوة الحس و الحركة فى الاعضاء فانها باقية من اول العمر إلى آخره . و المعتبر فى بقائهامن حدود الاعتدال باق و الزيادة و النقص إنما يرد على الزايد ولورود النقص على ذلك الحد المعين لايبقى القوة الحيوانية .

فان قيل : بقاء الحد المعتبر من الاعتدال لا يوجبالا بقاء القوة العقلية على حالها؛ لكنا نرى انها يزداد كمالها و قوتها فى زمان الكهوله . فمن اين حصل ذلك الكمال حال اختلال البدن فان القوة العاقلة و ان بقيت على حالها لكن لما اجتمع في ذلك الزمان علوم كثيرة فلهذا صارت فى

وتبقى مع الازدياد والانتقاص فيما وراءها .

ثمّ إنّه حمل الازدياد في الكهول على اجتماع العلوم الكثيرة عندهم في ذلك السنّ مع عدم الاختلال .

وأقول : القوّة الحيوانيّة تقع بالاشتراك على الكمال الأوّل الّذى يكون به الحيوان حيواناً ، وعلى الكمالات الثانية الصادرة عنه . والأوّل أمرلا يحتمل الزيادة و النقصان بخلاف الثاني ، فالحدّ المعيّن من الصحّة الّذي لايزيد ولا ينقص معتبر في بقاء الأوّل ، و أمّا المعتبر فيالثاني فالصحّة القابلة للازدياد و الانتقاص . ولذلك تزيد تلك الكمالات بازديادها و تنقص بانتقاصها . وهيهنا ليس الكلام فيالكمال الأوّل للنفس

هذه الحال اكمل .

وإلى هذا السؤال والجواب اشار الشارح بقوله : ثم انه حمل الازدياد فى الكهول . إلى آخره . و محصل هذا الاعتراض نقضان تفصيلى وإجمالى : أما التفصيلى فهو منع الملازمة و، اما الاجمالى فهو أن يقال : القوة الجسمانية الحيوانية بدنية فلو لزم من كون القوة العقلية بدنية اختلالها باختلال البدن لزم أيضا من اختلال البدن اختلال القوة الحيوانية . و ليس كذلك لبقائها إلى آخر العمر .

و تقرير جواب الشارح موقوف على مقدمة وهى انت قدسمعت ان كمال النوع مايحصل له بالفعل . ثم لايخلو إما أن لا يتم ذلك النوع الابه أو لايكون كذلك . و الاول هو الكمال الاول كالقوى . وماتترتب من الكمالات على الكمال الاول هى الكمالات الثانية .

إذا تقرر هذا فنقول : القوة الحيوانية تطلق على الكمال الاول وهو القوة التى تستعد الاعضاء للحس و الحركة ، و تارة على الكمال الثانى أى استعداد الحس والحركة . وحركة النبض والنفس إلى غير ذلك مايستند إلى القوة الحيوانية ، و الصحة أعنى اعتدال المزاج لهاعرض يتحدد بطرفى افراط و تفريط . ومزاج البدن يمكن ان يكون على حدود ذلك الاعتدال و بواسطة ذلك يزيد الاعتدال و ينقص أى يكون على حد أقرب إلى الاعتدال الحقيقى من غيره ، أو ابعد . ولا شك ان الكمالات الثانية يزداد و ينقص بحسب ازدياد الاعتدال و تنقيصه بخلاف الكمال الاول فانه ثابت لايتغير فلا جرم يكون شرطه من حدود الاعتدال ثابتافان تغير الشرط يوجب تغير المشروط فلا يعتبر فيه الا الحد الواحد من الصحة التى لايقبل الزيادة و النقصان . و اما الكمالات الثانية فلما كانت تختلف بالزيادة و النقصان فشرطها لايمكن أن يكون حداً واحداً من الاعتدال والا لما اختلف بالزيادة و النقصان بل يكون شرطها الصحة القابلة للزيادة و النقصان . فالقوة الحيوانية التى بها نقض الامام ان كان المراد بها المعنى الاول فليس النقض وارداً لان الكلام في الكمالات الثانية ، وان

العاقلة بل في كمالاتها الثانية القابلة للازدياد و الانتقاص . و ظاهر أنّها لو كانت مقتضية بالآلات المختلفة الأحوال لاختلفت باختلافها كما اختلفت الكمالات الحيوانيّة . و ليس الأمر كذلك . وأمّا حمل الازدياد الحاصل في الكهولة على اجتماع العلوم الكثيرة فغير مانحن فيه على مامرّ .

هذا مع أنّ الشيخ معترف بأنّ هذه الحجّة و الحجّة الّتي أوردها بعدها من الحجج الإقناعيّة في هـذا الباب على ما ذكره في سائر كتبه . يعنى أنّهـا تكون مقنعة للمسترشدين وإن لم تكن مسكتة للجاحدين فإنّ الإقناعات العلميّة تكون هكذا .

كان المراد المعنى الثاني فلا ورود أيضا لان الكمالات الثانية تختلف باختلاف الالات كما ان آلات الحواس اذا كانت فى الصحة كان ادراكاتها كما ينبغى ، وان كانت فى النقصان كان ادراكاتها كذلك . هذا هو الجواب عن النقض الاجمالى .

واما عن النقض التفصيلى فاشار اليه بقوله : وظاهر انها لوكانت مقتضية . أى التعقلات كمالات ثانية و قد سبق ان الكمالات الثانية البدنية تختلف باختلاف احوال البدن فلو كانت التعقلات بالالات البدنية فكلما كانت الالات أعدل وأصح كانت التعقلات أكثر وأقوى ويتناقص بحسب تناقص الاعتدال وليس كذلك .

ولما كان هذا الجواب مبنيا على مقدمة مذكورة فى جواب النقض الاجمالى فلهذا أخره عنه و الا كان الترتيب يقتضى تقديمه .

واما سؤال زيادة التعقل فى زمان الكهولة فظاهر الورود لانه لما اعتبر فى العقل حداً واحداً لايتغير فوجب ان لايتغير التعقل الى الزيادة كما وجب أن لايتغير الى النقصان . و أما حمله على اجتماع العلوم فغيرواقع لان الكلام فى زيادة التعقل لافى زيادة الهيئة كمامر . هذا غاية توجيه الكلام هيهنا .

و فيه نظر أما : أولا فلان قوله : والاول لايحتمل الزيادة والنقصان . ليس بشىء لان القوة الحيوانية عرض قايم بالروح الحيوانى و هو دائما فى التحلل و التزايد . فيكون القوة الحيوانية كذلك بالضرورة .

واما ثانيا : فلان النقض باق لانه غاية ما فى جوابه أن الكلام فى الكمالات الثانية لافى الكمالات الاولى اى مباد الكمالات الثانية . و هذا لايدفع النقض فان للامام أن يقول : ما ذكر تم فى الكمال الاول قائم فى الكمال الثانى فانه لما جاز أن يكون المعتبر فى الكمال الاول حداً واحداً فلم لايجوز هذا الاعتبار فى الكمال الثانى ؟ . م

لاعلى مايستعمل في الخطابة[1] فإنّها تطلق هناك على كلّ مايفيد ظنّاً ما صادقاكان أو كاذباً . فهي بهذا الاعتبار تشمل التجربيّات ومايجرى مجراها ممّا يعدّ من اليقينيّات .

☆(زيادة تبصرة)☆

☆(تأمّل أيضاأنّ القوى القائمة بالأبدان يكلّها تكرّر الأفاعيل لا سيّما القويّة وخصوصا إذا أتبعت فعلا فعلا على الفور . وكان الضعيف في مثل تلك الحال غير مشعور به كالرائحة الضعيفة إثر القويّة)☆

يقال : خرجت في إثر فلان بكسر الهمزة أي في أثره . وهذه حجّة ثانية .

وتقريرها : أنّ تكرّر الأفاعيل وخصوصا الأفاعيل القويّة الشاقّة تكلّ القوى البدنيّة بأسرها . ويشهد بذلك التجربة والقياس أمّا التجربة فظاهر ، وأمّا القياس فلأنّ تلك الأفاعيل[2] لاتصدر عن قواها إلّا مع انفعال الموضوعات في تلك القوى كتأثّر الحواسّ عن المحسوسات في المدركة ، و كتحرّك الأعضاء عند تحريك غيرها في الحركة . والانفعال لا يكون إلّا عن قاهر يقهر طبيعة المنفعل و يمنعه عن المقاومة فيوهنه ، والفعل و إن كان مقتضى طبيعة القوّة لكنّه لايكون مقتضى طبائع العناصر الّتى يتألّف موضوعات تلك القوى عنها . فتكون تلك الطبائع مقسورة عليها مقاومة لتلك القوى في أفعالها . و التنازع والتقاوم يقتضى الوهن فيهما جميعا . وربما يبلغ الكلال والوهن حدّاً تعجز عنده القوّة عن فعلها ، أو تبطل كالعين تضعف بعد مشاهدة النور الشديد عن الإبصار ، أو تعمى .

---

(١) قوله « لاعلى مايستعمل فى الخطابة » لما كان الاقناعى قد يطلق على الخطابة ذكر أن المراد من أن كون هذه الحجة اقناعية ليس ذلك لان الخطابة لاتستعمل فى الحكمة ؛ بل المراد منه حجة مركبة من مقدمات لايحكم بها الا المسترشد الذى يلاحظ تصوراتها بعين التحقيق و الانصاف و اما المجادل فربما يمكنه المنع . و الحجة الا قناعية بهذا الاصطلاح لاتتركب الامن اليقينيات و يفيد اليقين . م

(٢) قوله « و اما القياس فلان تلك الا فاعيل » اعلم أن المراد بالفعل فى هذه الفصول ليس هذا التأثير بل هو أعم منه فكأنه هو معناه اللغوى فانه قد اطلق الفعل على الادراك وهو انفعال لافعل .

و تقرير الكلام هيهنا : أن أفعال القوى البدنية لاتخلو من انفعال . اما القوى المدركة فان فعلها

قوله :

☆(وأفعال القوّة العاقلة قديكون كثيرا بخلاف ماوصف)☆

هذه القضيّة هي صغرى القياس ، وكبراه ما مرّ .

وتقريره أن يقال : العاقلة قدلايكلّها كثرة الأفاعيل ، وكلّ قوّة بدنيّة فدائماً يكلّها كثرة الأفاعيل . فالعاقلة ليست ببدنيّة . والعاقلة وإن كانت تعقّلها مع انفعالٍ ما لكنّها لاتضعف ولا تكلّ بالانفعال لبساطة جوهرها وخلوّها عن التقاوم المذكور بخلاف البدنيّة . وإنّما قال : « قديكون كثيرا بخلاف ماوصف » ولم يقل:دائما لأنّ العاقلة إذا كان تعقّلها بمعاونة من الفكرة الّتي هيقوّة بدنيّة فقد تضعف عن التعقّل لالذاتهاولكن لضعف معاونها .

والحاصل:أنّ تكرّر الأفعال يوهن القوى البدنيّة أو يبطلها دائما ، ولا يوهن العقليّة دائما بل ربّما يقويها و يشحذها فضلا عن الإبطال .

واعتراض الفاضل الشارح بتجويز كون العاقلة مخالفة لسائرالقوى بالنوع مع كون الجميع بدنيّة . وحينئذ لايبعد اختصاص البعض بالكلال دون البعض .

الاحساس وهو التأثر من المحسوسات ، و أما القوى المحركة فلان تحريكها للغير لايتم الابتحرك الاعضاء و التحرك انفعال . و الانفعال لايكون الا عن قاهر يقهر طبيعة المنفعل فهو منه .

و اما قوله : فان كان مقتضى الطبيعة . فهو جواب عن سؤال مقدر وهو أن يقال : كيف يكون الانفعال هيهنا عن قاهر يقهر المنفعل والانفعال انما هو من القوى و القوى الحالة فى الجسم لايكون قاهرة لهضرورة ان الحال فىالشىء لاينافيه ؟ .

أجاب بان تلك الافاعيل وان كانت مقتضىالقوى لكنها ليست مقتضى طبيعة العناصر التى تلتئم منها الموضوعات كالانف و العين و الاذن و الجلد فان العناصر مقسورة على الاجتماع . فتكون منافيةلاجتماعها ولما نافت اجتماعهانافت وجودالقوةالتىهىموقوفةعلىالاجتماع فضلاعنفعلهافيكون بين القوى و طبايع العناصر تنازع دائما فيكون موجبا للوهن فى الموضوعات و القوى أيضا . و للضعف العارض للقوى لايدرك الرايحة الضعيفة بعد ادراكالرايحة القوية ، والصوت الضعيف بعد سماع الرعد ، و النور الضعيف بعد النظر فى قرص الشمس كأن الحس بطل بالضعف و الوهن .

و اعلم أن المدعى الذى قصد اثباته هو أن تعقل النفس ليس بالالة . و اللازم من هذه الحجة ليس الاأنالنفس ليست قوة بدنية . ومن البين أنه لايلزم منهاأن تعقلهاليس بالالة .فماهوالمطلوب غير لازم . م

ساقط . لأنّ القياس المذكور يأباه .

وأمّا قوله : الخيال يدرك البقّة بعد تخيّل الفيل . فإنّ الحكم بأنّ الضعيف غير مشعور به إثر القويّ ليس بكلّيّ .

فليس بشيء لأنّهم لايعنون بقوّة المحسوس كبره ، ولا بضعفه صغره ؛ بل يعنون بهما شدّة تأثيره في الحاسّة وضعفه .

☆(زيادة تبصرة)☆

(ماكان فعله بالآلة ولم يكن له فعل خاصّ لم يكن له فعل في الآلة . ولهذا فإنّ القوى الحسّاسة لا تدرك آلاتها بوجه ، ولا تدرك إدراكاتها بوجه . لأنّها لاآلات لها إلى آلاتها و إدراكاتها ، ولا فعل لها إلّا بآلاتها . وليست القوى العقليّة كذلك فإنّها تعقل كلّ شيء)☆

أقول : هذه حجّة ثالثة . (١) وهي أوضح من المذكورتين قبلها . وهي مبنيّة على

---

(١) قوله « هذه حجه ثالثة » حاصلها أن القوة العاقلة تدرك نفسها و ادراكاتها و آلاتها ، و كل قوة لاتدرك الا بالالة لاتدرك نفسها ولا آلاتها لامتناع ان يتوسط الالة بين الشيء ونفسه ، و بين الشيء و ادراكاته ، و بينه وبين الالة . ينتج أن القوة العاقلة ليست لاتدرك الا بالالة . و يمكن أن يوجه بقياس استثنائى فيقال : لوكانت القوه العاقلة لاتدرك الا بالالة لما عقلت نفسها ولا ادراكاتها ولا آلتها لٰكنها تعقل نفسها و ادراكاتها و جميع ما يظن به أنه آلتها كالقلب و الدماغ .

قال الامام : هيهنا مطلوبان : احدهما : أن القوة العاقلة غير جسمانية ، والاخر : أن فعلهاليس يتوقف على تعلقها بالجسم . والحجة المذكورة لايفيد شيئاً منهما . أما الاول فلان من الجايز أن يكون القوة العاقلة عرضا حالا فى البدن ، و يكون متعلقا بنفسه و بساير المعلومات . و يعنى بهذا التعلق النسبة الخاصة المساة بالشعور والادراك فلايجب أن يكون القوة العاقلة التى تعقل نفسها و آلتها بلا واسطة الالة غير جسمانية . و أما الثانى فلانا ان سلمنا أن القوة العاقلة مجردة لكن لم لايجوز أن يكون شرط أمكان اتصافها بالعلوم والتعقلات تعلقها بالبدن ؟ . وما ذكر تموه لايبطله .

و أقول : قدتبين مامر أن الاول ليس بمطلوب هيهنا فان الكلام فى تجرد النفس سبق فى النمط الثالث ، واما الثانى فالحجة ظاهرة الدلالة عليه . غاية ما فى الباب انها لاتدل على أن جميع التعقلات ليس بالالة وهو غير مطلوب . والمطلوب ليس الا أن تعقلها فى الجملة بلا واسطة الالة و قددلت الحجة عليه .

قضيّة واضحة هى أنّ كلّ فاعل ليس له فعل إلّا بتوسّط آلة فلا فعل له في شيء لايمكن أن تتوسّط آلته بينه وبين ذلك الشيء. ويتفرّع منه مقدّمة هي كبرى هذه الحجّة وهى قولنا: كلّ مدرك بآلة جسمانيّة فلايمكنه أن يدرك ذاته ولا آلته ولا إدراكه. فإنّ الآلة الجسمانيّة لايمكن أن تتوسّط بينه وبين هذه الأمور، وصغراها قولنا: العاقلة مدركة لذاتها ولإدراكاتها ولجميع مايظنّ أنّها آلاتها، والنتيجة قولنا: فليست العاقلة مدركة بآلة جسمانيّة.

واعتراض الفاضل الشارح على ذلك بتجويز تعلّق المدركة الجسمانيّة بنفسها و بما عداها.

مندفع بما مرّ في النمط السادس من امتناع صدور الأفعال عن القوى الحالّة في الأجسام من غير توسّط تلك الأجسام.

والشيخ إنّما تمثّل بالقوى الحسّاسه الّتي لايمكن لها أن تدرك أنفسها ولا آلاتها لا إدراكاتها. لايضاح فساد الحكم على القوى الجسمانيّة المدركة بإدراك كلّ شيء.

☆(زيادة تبصرة)☆

☆(لوكانت القوّة العقليّة منطبعة في جسم من قلب أودماغ لكانت دائمة التعقّل له، أوكانت لاتتعقّله البتّة)☆

وهذه حجّة رابعة. [1] وهى أوضح الحجج على هذا المطلوب. وهى مبنيّة على مقدّمات:

و اما الشارح أعرض عن السؤال الثانى، وأجاب عن الاول بان القوة العاقلة لوكانت جسمانية لكان تعقلها بواسطة الجسم دائما ضرورة ان وجودها لما توقف على الجسم كان تعقلها أيضا موقوفا عليه و قد ثبت أن تعقلها بلا واسطة الالة. م

(١) قوله «وهذه حجة رابعة» قدم الشارح لبيانها أربع مقدمات، وذكر فى المقدمة الرابعة أربعة اقسام لاحاجة فى تلك الحجة الا على قسم واحد منها و هو ان تعدد اشخاص النوع بحسب تعدد المواد. فبا قى الاقسام مستدركة.

و أما قوله: ومايجرى مجراها. فهى العوارض المادية فانالنفوس بعد مفارقتها عن الابد ان يبقى مع أنها متحدة بالنوع الا أنها لما اكتسبت من البدن عوارض مادية تتميز النفوس بها. هكذا سمعته.

إحديها : أنّ الإدراك إنّما يكون بمقارنة صورة المدرك للمدرك .

والثانية : أنّ المدرك إن كان مدركا بذاته كانت المقارنة بحصول الصورة في ذاته ، و إن كان مدركا بآلة كانت بحصولها في آلته . وهذان ممّا مرّ بيانهما في النمط الثالث .

والثالثة : أنّ الأمور الجسمانيّة لايمكن أن تكون فاعلة إلّا بواسطة أجسامها الّتي هى موضوعاتها . فإذن تلك الأجسام آلاتها في أفعالها . وهذا ممّا مرّ بيانه في النمط السادس .

والرابعة : أنّ الأمور المتّحدة في الماهيّة لاتتغاير إلّا بسبب اقترانها بأمور متغايرة إمّا ماديّة كتغاير الأشخاص المتّفقة بالنوع ، أو غير ماديّة كتغاير الأنواع المتّفقة بالجنس ، أو بسبب اقتران البعض بشيء وتجرّد البعض عنه . و ذلك الشيء إمّا مادّى وهو كتغاير الإنسان الجزئي للإنسان من حيث هوطبيعة ، أوغير مادّى كتغاير الإنسان الكلّي للإنسان من حيث هوطبيعة . ويتبيّن من ذلك امتناع تغاير الأشخاص المتّفقة بالنوع من غير تغاير الموادّ وما يجرى مجراها على ما تبيّن في النمط الرابع .

فقلت : الدليل على وجوب تعدد المواد وهوانه يجب أن يكون ثمة شيء يقبل تأثير الفاعل قائم هيهنا .

فقيل : لا تأثير هيهنا . فانه باق والباقى لايحتاج الى تجديد مؤثر .

و فيه نظر ظاهر لان مطلق التأثير هوالذى يحتاج الى قابل لا التأثير على الابتداء .

و الصواب أن يقال : المراد المادة الجسمية و مايجرى مجراها المجردات لاشخاص العلوم .

ثم حرر الحجة بان القوة العقلية لوكانت حالة فى الجسم لكانت اما دائمة التعقل له أو دائمة اللا تعقل و التالى باطل بقسميه : امابطلان التالى فلان الانسان يتعقل أعضائه فى وقت دون وقت ، و اما بيان الشرطية فلانها على ذلك التقدير لو تعقلت فى بعض الاوقات كان تعقلها لذلك الجسم بحصول صورته و تلك الصورة تكون فى ذلك الجسم لان ادراك تلك القوة بواسطة ذلك الجسم فيكون آلة للادراك والادراك بالالة بحصول الصورة فى الالة .فيلزم اجتماع المثلين : احدهما ذلك الجسم ، والاخرصورته المعقولة . وهومحال لاستحالة تعدد الاشخاص النوعية من غير تعدد المواد. وهذا القدر كاف فى الا ستدلال لان الانقسام لما انحصرت فى الثلاثة على تقدير كون العلة العقلية جسمانية اما أن يكون الجسم معلوما دائما ، أو غير معلوم دائما ، او معلوما فى وقت دون وقت . ولما بطل القسم الثالث كان احد القسمين لازما لامحالة . وحينئذيكون قول الشيخ : فاذن هذه الصورة التى بها يصير القوة المتعقلة متعقلة لالتها . الى قوله : أولا يحتمل التعقل اصلا . مستدركا لادخل له فى الاستدلال ، ولكن توجيه كلام الشيخ ليس ماذكره ؛ بل أن يدلّ : لوكانت القوة العقلية منطبعة

وإذ قد تقدّم هذا فنقول : هذه الحجّة استثنائيّة مؤلّفة من حمليّة و منفصلة . وهي هو قولنا : لوكانت القوّة العاقلة منطبعة في جسم لكانت هي إمّا دائمة التعقّل لذلك الجسم أو غير متعقّلة له في وقت من الأوقات . واللزوم إنّما يتبيّن بإبطال قسم آخر تصير به المنفصلة حقيقيّة و هو أن يكون تعقّل العاقل لذلك الجسم في وقت دون وقت . فالشيخ أبطل هذا القسم بياناً للملازمة المتّصلة المذكورة .

قوله :

☆(لأنها إنّما تتعقّل بحصول صورة المتعقّل لها)☆

وهذه إشارة إلى المقدّمة الأولى الّتي ذكرناها وإنّما أوردها لأنّ القسم الفاسد من المنفصلة إنّما يتبيّن فساده بها .

وقوله :

☆(فإن استأنفت تعقّلا بعد ما لم يكن فيكون قد حصل لها صورة المتعقّل بعدما لم يكن لها)☆

متّصلة أُخرى وضع في مقدّمها القسم الفاسد وهو تجدّد التعقّل ، وفي تاليها تجدّد الصورة اللازم لتجدّد التعقّل .

وقوله :

☆(ولأنّها مادّيّة)☆

إشارة إلى المقدّمة الثالثة وهي كون المادّة آلة للمدركة المادّيّة .

في جسم كانت إما دائمة التعقل ، أو دائمة اللاتعقل له لان القوة العقلية انما يتعقل هذا الجسم بحصول صورته لها ،وإما أن يكون تلك الصورة هي عين الصورة المستمرة الحاصلة لها ، أوصورة اخرى متجددة . لاسبيل الى الثاني و الالزم اجتماع المثلين فتعين أن يكون تعقلها بحصول صورة ذلك الجسم المستمرة لها. وحينئذ ان أوجب تعقلها يكون دائم التعقل والا كانت دائمة اللاتعقل لاستحالة تجدد صورة اخرى .هذا هو المنطبق على متن الكتاب. ولا استدراك فيه اصلا. وليس المراد بصورة الجسم إلا حقيقته المتمثلة عند القوة العاقلة و قد مر في النمط الثالث ان الادراك هو أن يكون حقيقة الشيء متمثلة عند المدرك . وتلك الحقيقة هي نفس المدرك إن كان المدرك ذات المدرك ، أوملاقياً له إن كان خارجا عن ذات المدرك فتلك الحقيقة المتمثلة هي صورة من المدرك . فليس الكلام الا ان تعقل

وقوله :

☆(فيلزم أن يكون ما يحصل لها من صورة المتعقّل من مادّته موجوداً في مادّته أيضاً)☆

إشارة إلى المقدّمة الثانية .

وقوله :

☆(و لأنّ حصوله متجدّد فهو غير الصورة الّتي لم تزل له في مادّته لمادّته بالعدد)☆

إشارة إلى تغاير الصورتين أعنى صورتى الآلة المتجدّدة عند التعقّل والمستمرّة الوجود حالتى التعقّل وعدمه . وهذا التغاير لازم للتالى المذكور .

وقوله :

☆(فيكون قد حصل في مادّة واحدة مكنوفة بأعراض بأعيانها صورتان لشيء واحد معاً)☆

إشارة إلى المقدّمة الرابعة . و إنّما قيّد المادّة باكتناف أعراض بأعيانها لأنّ الأعراض المختلفة قد تكون مقتضية لتغاير المادّة .

القوة العاقلة إما بحسب الحقيقة المستمرة الحصول لها ، أو بحسب صورة اخرى يحصل لها . والثانى يستلزم حصول مهيتين لشىء واحد لها وهو محال . فاذن تعقلها حصول ذلك الجسم لها . فان كفى فى تعقلها كانت دائمة التعقل . و الا كانت لادائمة التعقل ؛

نعم فى قوله : فيكون قد حصل فى مادة واحدة مكنوفة باعراض بأعيانها صورتان لشىء واحد . شك فان المتعقل هيهنا إما الجسم بصورته اومادته . فان كان المتعقل الجسم لم يلزم أن يكون صورتان فى مادة واحدة بل اللازم حصول الصورة العقلية من الجسم فى الجسم ، و إن كان المتعقل الصورة لم يستقم قوله : فيلزم أن يكون مايحصل لها من صورة المتعقل من مادته موجودا فى مادته ، و لا قوله : وهى غير الصورة التى لم يزل فى مادته لمادته بالعدد .

و ان كان المتعقل المادة فلا يلزم الاحصول صورة المادة فى المادة ولا يلزم حصول صورتين فى مادة ما .

ويمكن ان يجاب عنه بان المتعقل هيهنا الجسم والمراد من اجتماع صورتين فى مادة واحدة حصول صورتها أعنى الصورة العقلية والصورة المتعقله للجسم بمادة واحدة . وهو محال . لانه لابد فى تعدد الاشخاص من تعدد المواد؛ لكن فى العبارة مساهلة .

وقوله :

☆(وقد سبق بيان فساد هذا)☆

إشارة إلى مرّ في النمط الرابع . وعند ذلك ظهر فساد التالي المقتضى لفساد المقدّم وهو فرض استئناف تعقّل الآلة . فظهر من ذلك أنّ العاقلة إنّما كانت عاقلة بالصورة المستمرّة الوجود معها وهو المراد من قوله :

☆(فإذن هذه الصورة الّتي بها تصير القوّة المتعقّلة متعقّلة لآلتها تكون الصورة الّتي للشيء الّذي فيه القوّة المتعقّلة)☆

وقوله :

☆(والقوّة المتعقّلة مقارنة لها دائماً)☆

إشارة إلى معيّتهما في جميع الأوقات .

وقوله :

☆(فإمّا أن تكون تلك المقارنة توجب التعقّل دائماً أولا يحتمل التعقّل أصلا)☆

إنتاج لاستلزام مقدّم المتّصلة الأولى للمنفصلة المذكورة الّتي هي تالي تلك المتّصلة.

وقوله :

☆(وليس ولا واحد من الأمرين بصحيح)☆

استثناء لنقيض التالي بفساد قسمي المنفصلة معاً لأنّ الحقّ كون الإنسان متعقّلا

و فيه نظر لان الجسم الخارجى كما اشتمل على المادة الخارجة كذلك صورته العقلية مشتملة على المادة . فيكون تعدد الشخصين بحسب تعدد المادتين . ولو حملنا التعقل على الصورة الجسمية حتى تكون التعقل من مادته ، والصورة التى فى المادة هى الجسمية لانها مأخوذة من المادة وصورة المادة اندفع النظر . و يظهر لزوم حصول صورتين فى مادة واحدة لكن لايتبين لزوم احد الامرين: اما دوام تعقل الجسم الذى هو محل القوة العاقلة ، او دوام لاتعقله . اللهم الا بغاية اخرى .

لايقال : اللازم من هذه الحجة ليس الا أن القوة العاقلة غير جسمانية و الظاهر ان تعقلها ليس بالالة وهو غير لازم .

لانا نقول : الحجة مطردة فيه أيضا لان النفس لو لم تعقل إلا بالالة كانت اما دائمة التعقل لها أو دائمة اللاتعقل لها . الى آخر الحجة . م

لأعضائه في وقت دون وقت . فإذن المقدّم وهو كون العاقلة منطبعة في جسم باطل . وهو المطلوب .

والفاضل الشارح أعاد الاعتراض [١] على المقدّمات المذكورة في هذا الموضع .

فمنها : قوله على المقدّمة الأُولى : المعقول من السماء ليس بمساوٍ للسماء الموجودة في الخارج في تمام الماهيّة . وإلّا لجاز أن يكون السواد مثل البياض في تمام الماهيّة لأنّ المناسبة بين السواد والبياض لاشتراكهما في كونهما عرضين حالّين في المحلّ محسوسين أتمّ من المناسبة بين المعقول من السماء الّذي هو عرض غير محسوس حالّ في محلّ كذلك وبين السماء الموجودة الّتي هي جوهر محسوس موجود في الخارج محيط بالأرض .

وأنا أعود أيضاً فأقول : إنّ ماهيّة الشيء هي ما يحصل في العقل من ذلك الشيء نفسه دون عوارضه الخارجة عنه . و لذلك اشتقّت لفظة الماهيّة من لفظة ماهو . فإنّ الجواب عنها يكون بها . ولمّا كان ذلك كذلك كان معنى قول القائل : المعقول من السماء ليس بمساوٍ للسماء الموجودة في الخارج هو أنّ السماء المعقولة المجرّدة عن اللواحق ليست بمساوية للسماء المحسوسة المقارنة إيّاها . وحينئذ إن أراد بعدم المساواة التجرّد واللاتجرّد كان صادقاً ، وإن أراد به أن مفهوم السماء نفسه ليس بمشترك بين المجرّدة و المقارنة كان ذلك كاذباً فإذن زاد وقال : المعقول من السماء ليس بمساوٍ للسماء الموجودة في تمام الماهيّة .

---

(١) قوله « واعاد الاعتراض » تقريره : انا لانسلم أن القوة الجسمانية لو تعقلت الجسم يلزم اجتماع صورتين متماثلتين . وانما يلزم لوكانت الصورة العقلية مساوية فى تمام المهية للامر الخارجى وليس كذلك فان الصورة العقلية عرض قايم بالنفس ، والامر الخارجى جوهر قائم بذاته و من المحال المساواة فى تمام المهية بين الجوهر و العرض . هذا توجيه كلامه .

واما حديث المناسبة فقياس فقهى .

و تحرير جواب الشارح : ان مهية الشىء هو صورته العقلية المجردة عن اللواحق الخارجية فالصورة العقلية مجردة والخارجية مقارنة . فقوله : المعقول من السماء ليس بمساولها . ان أراد به هذا الافتراق بينهما بالتجرد و المقارنة فهو كذلك الا انه لا يبقى تماثلهما ، و ان أراد به عدم اشتراكهما فى مفهوم السماء وهى حقيقته التى السماء بها هى . فليس كذلك لان المعقول من السماء لو لم يكن نفس السماء لم يكن المعقول هو السماء بل غيره . والحاق السواد و البياض بهما غير

كما قال هذا الفاضل: كان معناه أنّ المعقول من السماء ليس بمساو للسماء الموجودة في تمام المعقوليّة. أي ليس بمساو لها حال كونها معقولة. فهذا هذيان كما تسمعه فإنّ المعقول من السماء نفس ماهيّة السماء الموجودة فضلا عن المساواة. وأمّا كون السواد غير مساو للبياض في تمام المعقوليّة فظاهر. وظاهر أنّ المناسبة بين الموضعين غير صحيحة فإنّ الفرق بين السماء المعقولة والمحسوسة بكون أحدهما عرضا في محلّ مجرّد غير محسوس و الآخر جوهراً محسوساً لا في محلّ فرق بين الطبيعة النوعيّة المحصّلة المأخوذة تارة مع عوارض، وتارة مع مقابلاتها. والفرق بين السواد والبياض فرق بين الطبيعة الجنسيّة الغير المحصّلة المأخوذة تارة مع فصل يقوّمها نوعا، وتارة مع فصل آخر يقوّمها نوعاً مضادّاً للأوّل. على أنّ السماء المعقولة إذا أُخذت من حيث هي عرض قائم بنفسٍ ما لم يكن ماهيّة للسماء إنّما يكون ماهيّة لها من حيث هي تكون صورة حصلت في العقل مطابقة لها.

ومنها قوله: لا يلزم من كون العاقلة[1] متعقّلة لمحلّها بصورة مساوية لمحلّها اجتماع صورتين متماثلتين في محلّها لأنّ إحداهما حالّة في العاقلة، والأُخرى محلّ لها.

والجواب عنه بعد ما مرّ: أنّ العاقلة لو كانت محلاّ لصورة من غير أن تحلّ تلك الصورة في محلّها كانت ذات فعل من غير مشاركة المحلّ. ولمّا كان كلّ فاعل جسمانيّ

صحيح فانهما نوعان متضادان تحت جنسين، والسماء المعقولة و المحسوسة فردان من نوع واحد. ولا شك أن المناسبة بينهما اتم وأقوى.

وأما قوله: على أن السماء المعقولة. جواب سؤال يمكن أن يورد ويقال: الصورة المعقولة من السماء لو كانت مهية السماء لكان العرض مهية الجوهر و انه محال.

فاجاب بان المعقول من السماء له اعتباران: أحدهما انه قايم بالنفس، و الاخر انه صورة مطابقة للسماء. فبالاعتبار الاول عرض، و بالاعتبار الثانى مهية السماء.

والحق فى الجواب: أن الجوهرية والعرضية بحسب الوجود الخارجى فان الجوهر كما تقرره ما لو وجد فى الخارج كان لا فى موضوع وكذلك العرض ما لو وجد فى الخارج كان فى موضوع فصورة السماء وان كانت قائمة بالنفس الا انها بحيث لو وجدت فى الخارج كانت لا فى موضوع فيكون جوهراً لا عرضا. ولهذا صرح القوم بان صور الجواهر جواهر. م

(١) قوله «ومنها قوله لا يلزم من كون العاقلة» اى لئن سلمنا انه يلزم من تعقل القوة الجسمانية محلها اجتماع المثلين ولكن لا نسلم ان اجتماع المثلين محال. وانما يكون محالا لو لم يكن أحدهما ممتازاً عن الاخر. فان احدهما حال فى القوة، والاخر محل لها.

فاعلا بمشاركة الجسم لما مرّ في المقدّمة الثالثة كان كلّ فاعل من غير مشاركة الجسم فهو غير جسماني . فإذن العاقلة ليست بجسمانيّة . ولوكانت محلاّ لصورة حلّت في محلّها عاد المحال المذكور .

فإن قيل : الفرق بين الصورتين باق لأنّ إحديهما حالّة في العاقلة وفي محلّهامعاً[1] و الأخرى حالّة في محلّها فقط .

قلنا : هذا النوع من الحلول اقترانٌ ماعلى مامرّ . واقتران الشيء بأحد الشيئين المتقارنين دون الآخر غير معقول . و مع ذلك فالمحال المذكور باق بحاله للقول بحلول صورتين متّحدتي الماهيّة في محلّ واحد .

ومنها قوله : الجسم قد يحلّ فيه أعراض . ولا شكّ أنّ وجوداتها الزائدة على ماهيّاتها متماثلة وحالّة في الجسم ويلزم من ذلك اجتماع المثلين .

والجواب : أنّ الوجود ليس بعرض حالّ في محلّ . ووجودات الأعراض ليست بمتماثلة بل هي متخالفة بالحقائق ومتشاركة في لازم واحد هو الوجود المشترك المقول بالتشكيك عليها و على غيرها . و هذه الاعتراضات و أمثالها متولّدة من الأصول الفاسدة الّتي سبق ذكرها .

اجاب الشارح اولا : بما مر وهو ان الصورة لا بد ان يكون حالة فى محل القوة العاقلة لان محلها آلة لادراكها ، و ثانيا : بأن الصورة لو كانت حالة فى العاقلة فان لم يكن حالة فى محلها لم يكن العاقلة فاعلة بمشاركة المحل . وكل قوة جسمانية فاعلة بمشاركة المحل . فالعاقلة لاتكون جسمانية ، وان حلت فى محلها اجتمع المثلان من غير فرق .

وهذا الجواب فى الحقيقة تفصيل لما مر . م

(١) قوله « الفرق بين الصورتين باق لان احديهما فى الحقيقة حالة فى العاقلة وفى محلهامعا» لقايل أن يقول : هذا الفرض ممتنع لان الصور لو كانت حالة فى القوة العاقلة وفى محلها يلزم أن يكون الشيء الواحد حالا فى محلين مختلفين و انه محال .

و يمكن أن يجاب : بان المراد بالحلول الاقتران . و اذا كانت الصورة العقلية مقارنة لاحد المقارنين أعنى القوة العاقلة ومحلها كانت مقارنة لمحلها وهو المقارن الاخر . فتكون مقارنة لهما معا .

لكن هيهنا شيء آخر و هو أن الصورة الاخرى ليست حالة فى محل القوة العاقلة بل هي محلها على ما ذكره الامام .

ومنها قوله : هذه الحجـّة بعينها تقتضى إمـّا كون النفس عاملة بصفاتها و لوازمها أبداً ، أو غير عاملة بشيء منها في وقت من الأوقات . ذلك لبيانكم الّذى ذكرتموه بعينه .

و الجواب : أنّ الصفات و اللوازم منقسمة إلى ما يجب للنفس لذاتها ككونها مدركة لذاتها ، وإلى مايجب لها بعد مقايستها بالأشياء المغايرة لها ككونها مجرّدة عن المادّة وغيرموجودة في الموضوع . والنفس مدركة للصنف الأوّل دائماً (١) كماكانت مدركة لذاتها دائماً . وليست بمدركة للصنف الثاني إلّا حالة المقايسة لفقدان الشرط في غير تلك الحالة .

وتقرير جواب الشارح : أن هذا النوع من الحلول اقتران ما فيكون الصورة الاخرى لماكانت مقارنة لمحل القوة العاقلة كانت مقارنة للقوة العاقلة كما أن الصورة العقلية مقارنة للقوة العاقلة و لمحلها . فلا فرق أيضا اذا كانت الصورة العقلية مقارنة للقوة العاقلة و هى مقارنة لمحل الصورة الاخرى و مقارن المقارن مقارن فيجتمع الصورتان فى محل واحد و انه محال .

و هذا الكلام يصلح أن يكون جوابا من الابتداء لسؤال الامام بان يقال : لو كانت الصورة العقلية حالة فى القوة العاقلة وهى فى محلها والحال فى الحال حال بالضرورة يلزم اجتماع صورتين متماثلتين فى مادة واحدة و انه محال .

و نحن نقول : لما كانت الصورة الاخرى محل القوة العاقلة لم يلزم هيهنا الا اجتماع متماثلين وهو حلول الصورة المعقولة من الجسم فى الجسم لاحلولهما فى المادة . والمحال هذا لاذاك .

فان قيل : الامتياز بينهما ليس بحسب المهية ولابحسب لوازمها ضرورة ان الاتحاد فى الملزوم ملزوم الاتحاد فى اللوازم ، ولا بحسب العوارض فان كل عارض يعرض لاحدهما يكون نسبة الاخر اليه كنسبته اليه . و اذ لاتمايز بينهما فلا اثنينية .

فنقول : نسبة العارض الى المحل مقارنة الحال للمحل ، و نسبته الى الصورة العقلية مقارنة أحد الحالين فى محل الاخر . فظهر التمايز . م

(١) قوله « و النفس مدركة للصنف الاول دائما . الى آخره» هيهناسؤالان : أحدهما : انه لو وجب العلم بصفات النفس ما دامت حاصلة لها لزم من العلم بالشىء العلم بالعلم لان العلم بالشىء صفة حاصلة له . والتقدير ان صفات النفس معلومة لها ما دامت حاصلة لها ، ثم ان العلم بالعلم صفة حاصلة للنفس فهو معلوم أيضا وهلم جراً حتى يلزم من العلم بالشىء حصول علوم غير متناهية . و ذلك لانه لو كان امراً زايداً لكان مساوياً له فيلزم اجتماع مثلين فى محل واحد و هو محال .

و توضيحه ان العلم بالشىء صورته العقلية . فلوكان العلم بها بحسب حصول صورة اخرى لها و الصورة العلمية مساوية للمعلوم فى الحقيقة فيلزم اجتماع صورتين متماثلتين فى النفس .

☆(تكملة لهذه الإشارات)☆

☆(فأعلم من هذا أنّ الجوهر العاقل مناله أن يعقل بذاته)☆

لمّا فرغ من إقامة الحجّة على كون النفس عاقلة بذاتها عاد إلى إكمال الكلام في بقائها على كمالاتها الذاتيّة بعد مفارقة البدن . ولذلك وسم الفصل بتكملة الفصول المتقدّمة و جعل قوله : « فاعلم من هذا أنّ الجوهر العاقل مناله أن يعقل بذاته » نتيجة للحجج المذكورة .

قوله :

☆(ولأنّه أصل فلن يكون مركّباً من قوّة قابلة للفساد مقارنه لقوّة الثبات . فإن أُخذت لاعلى أنّها أصل بل كالمركّب من شيء كالهيولى وشيء كالصورة عمدنا بالكلام نحو الأصل من جزئيه)☆

هذا ابتداء احتجاجه على بقاء النفس[1] ويريد بالأصل كلّ بسيط غير حالّ في شيء من شأنه أن يوجد فيه أعراض وصور ، وأن يزول عنه تلك الأعراض والصور وهو باق في الحالتين . فهو أصل بالقياس إليهما .

و إذا تقرّر هذا فنقول : كلّ موجود يبقى زمانا و يكون من شأنه أن يفسد كان قبل الفساد باقياً بالفعل وفاسداً بالقوّة . وفعل البقاء غير قوّة الفساد و إلّا لكان كلّ باق

و بهذا البيان تبين أن العلم بالنفس أو بغيرها مما لايباينها ليس امراً زايداً عليها فلايلزم من العلم بها العلم بالعلم بها فضلا عن علوم غير متناهية .

لايقال : هب انه لايلزم من العلم بالشيء حصول علوم غيرمتناهية الا انه يلزم على ذلك التقدير من العلم بالشيء العلم بالعلم به . و من المعلوم بالضرورة انه ربما علمنا شيئاً و غفلنا عن العلم به .

لانا نقول : الذهول عن التصديق بالعلم لاعن تصوره و الكلام فيه .

الثانى : ان كثيراً من لوازم النفس لايدوم استحضاره .

واجيب بان الدايم هو العلم بها لاملاحظتها و العلم بالعلم بها .

و فيه نظر : لانانعلم بالضرورة انه لايدوم علمنا بالقدرة و الشجاعة والسخاوة الى غير ذلك من صفات النفس . م

(١) قوله « هذا ابتداء احتجاجه على بقاء النفس » اقول : بعد الفراغ عن بيان بقاء النفس

ممكن الفساد ، وكلّ ممكن الفساد باقياً . فإذن هما لامرين مختلفين .[١] والأصل لايمكن أن يكون مشتملا على شيئين مختلفين إذ هو بسيط . فالنفس إن كانت أصلا [٢] فلن تكون مركّبة من قوّة قابلة للفساد ومقارنة لقوّة الثبات ، وإن لم تكن أصلا أى لم تكن بسيطا غير حالّ كان إمّا مركّبا ، وإمّا حالّا . والثانى باطل لمامرّ . والمركّب يكون مركّباًمن بسائط غير حالّة إمّا بعضها كالمادّة من الجسم ، وإمّا كلّها . وعلى التقديرين فالبسيط

بعدموت البدن و بقاء تعقلها لمعقولاتها عاد الى بيان المطلوب الاول بحجة اخرى وليس هذاابتداء الاحتجاج عليه كما صرح به الامام و لهذا سمى الفصل بالتكملة . م

(١) قوله «فاذن هما لامرين مختلفين» هيهناشيئان : الاول : ان قوة الفساد مغايرة للبقاء بالفعل لانها لو كانت عين البقاء بالفعل لكان كل باق فاسدا بالقوة ، و بالعكس . و ليس كذلك .

الثانى أن قوة الفساد و فعلية البقاء لامرين مختلفين اى موضوع قوة الفساد غير موضوع البقاء حتى لايمكن عروضهما لشىء واحد . ولم يذكر عليه دليلا .

و ربما يستدل عليه بان محل قوة الفساد هو بعينه موصوف بالفساد . ولا شىء من محل البقاء بالفعل هو بعينه موصوف بالفساد . لان الباقى لوقبل الفساد والقابل يجتمع مع المقبول للزم اجتماع الباقى مع الفساد وهو محال .

والحاصل أن الباقى لايبقى مع الفساد ، والموصوف بالفساد يبقى مع الفساد . فلايكون الباقى موصوفاً بالفساد فلا يثبت له قوة الفساد .

و فيه نظر لانا لانسلم أن الباقى لو قبل الفساد لاجتمع معه . فان معنى قبول الشىء العدم او الفساد ليس أن ذلك الشىء يتحقق و يحل فيهالفساد ؛ بل معناه انه يتقدم فىالخارج واذاحصل فى العقل و تصور العقل العدم الخارجى كان العدم الخارجى قايما به فى العقل ، و امافى الخارج فليس هناك شىء و قبول عدم . م

(٢) قوله « فالنفس إن كانت أصلا » لايخلو إما أن يكون النفس بسيطا غير حال فلا يمكن قبول الفساد لاستدعاء قبول الفساد التركيب ، و اما ان يكون حالة و مركبة . لاسبيل الى الاول لما ثبت أن النفس ليست منطبعة فى شىء .

لايقال : الثابت بالدلائل السالفة انها ليست قوة حالة فى الجسم . وهذا لايستلزم أنها لايكون حالة فى شىء أصلا . لم لايجوز أن تكون حالة فى مفارق ؟

لانا نقول : قيام النفس بالذات من الضروريات لايمكن منعه ولوكانت مركبة . فاما أن يكون مركبة من بسايط كلها غير حالة ، أو يكون شيئا منها حالا كالصورة و الاخر محلا كالهيولى . و أياً ما كان يوجد بسيطاغير حال . والبسيط الغير الحال ليس بقابل للفساد . فلايكون النفس قابلة للفساد . و انما تكون كذلك لوكان البسيط الحال هو النفس . و ليس كذلك بل المفروض أنه جزء النفس . و غاية ما فى الباب ان جزء النفس لايقبل الفساد . ولا يلزم منه أن لايقبل النفس الفساد

الغير الحالّ أعنى الأصل موجود في المركّب وهو غير مركّب من قوّة الفساد و وجود الثبات .

قوله :

☆(و الأعراض وجودها في موضوعاتها . فقوّة فسادها وحدوثها هى فيموضوعاتها فلم يجتمع فيها تركيب)☆

هذا جواب عن سؤال وهو أن يقال: كثير منالأعراض و الصور تكون باقية ممكنة الفساد مع بساطتها فهلاّ كانت النفس كذلك ؟ .

فأجاب : بأنّ قوّة فساد أمثالها إنّما تكون في موضوعاتها الحاملة لوجوداتها . وذلك لاينافي بساطتها في ذواتها . أمّا مالايكون له حامل وجود فاجتماع الأمرين فيه ينافي بساطته .

لجواز انعدامالجزء الاخر .

لايقال : نحن نقول من الابتداء : النفس لابد أن يكون بسيطة غير حالة و الا لكانت اما حالة أو مركبة . و هما باطلان . اما الاول : فظاهر ، واما الثانى : فلانه يلزم وجود بسيط غير حال من اجزائه فيكون قايما بذاته مجردا غير جسم ولاجسمانى ، عاقلا لذاته ولغيره ، متعلقا بالبدن . فهو النفس . وقد كان جزءاً للنفس هذا خلف .

لانا نقول : لانسلم انه يلزم من كونه بسيطا غير حالة أن يكون قايما بذاته . لم لا يجوز أن يكون كافة الهيولى لاتقوم الا بما يحل فيه ؟ وحينئذ لايلزم أن يكون نفسا .

و اما سؤال الاعتراض فهو نقض على الدليل . و تقريره : أن كثيرا من الاعراض و الصور بسايط قابلة للفساد . فلو اقتضى قبول الفساد التركيب لامتنع فسادها .

أجاب : بالفرق بان محل قوة فسادها هو موضوعاتها و موادها . و ذلك لاينا فى بساطتها فى نفسها . بخلافالنفس فان محل قوة فسادها لايجوز أنيكون خارجا لانالخارج امامباين أو ملاق . و الاول باطل ، ولا ملاقيلها . اذلا محل للنفس . فلابد أن يكونمحل قوة الفساد داخلا فى النفس فيلزم التركيب بالضرورة .

فان قلت : لوكان الهيولى محل قوة الفساد كانت موصوفة بالفساد فيلزم فسادها .

فنقول : ليسالمراد بالفساد فساد نفسها بل أن يفسدفيها شىء . فان الهيولى من شأنها أن يفسد فيها الصورة كما ان من شأنها ان يحدث فيها الصورة و يبقى . م

قوله :

☆(وإذا كان كذلك لم يكن أمثال هذه في أنفسها قابلة للفساد بعد وجوبها لعللها وثباتها بها)☆

أي إذا ثبت أنّ النفس إمّا أصل وإمّا ذات أصل [١] لم تكن هي وما يجرى مجراها ممّا لاتركيب فيه ، ولا هو بحالّ في غيره ممّا يقبل الفساد . فإنّ البقاء و قوّة

(١) قوله « اذا ثبت أن النفس اما اصل أو ذات اصل لم يكن مما يقبل الفساد » عدم قبول النفس الفساد على تقدير أنها اصل ظاهر ، و اما على تقدير أنها ذات اصل أو مركب من بسايط لا يكون كلها حالا حتى يتحقق منها بسيط غير حال غير ظاهر ؛ بل اللازم عدم قبول جزء النفس الفساد .

و مدار اعتراض الامام على هذا الاحتمال اعنى أن يكون مركبة . و احتمال تركبها من حال و محل فانها على تقدير تركبها من جواهر غير حالة يكون كل منهما قائمة بذاتها عاقلا لنفسه . فيكون كل منها نفسا فيلزم أن يكون النفس الواحدة نفوسا متعددة وانه محال . فلهذا فرض الامام تركيبها من حال و محل فانها مخالفان لهيولى الجسم و صورته لانهما جزءان للنفس مجردان و ان الباقى المحل لا الحال . فحينئذ لا يلزم من بقاء المحل بقاء النفس كمالا يلزم من بقاء الهيولى بقاء الجسم .

و اما قوله : فحينئذ يجوز أن لايكون كمالاتها الذاتية باقية . فقدتم الاعتراض دونه . و لا دخل له فى الاعتراض الا انه زيادة زادها لتاكيد بطلان كلام القوم فى هذا الباب . لانهم لما اثبتوا بقاء النفس قالوا : انها تبقى بعد موت البدن عاقلة لمعقولاتها موصوفة بالاطلاق التى اكتسبها حال تعلقها بالبدن . ومع قيام ذلك الاحتمال لايمكن القطع بشىء من هذه لجواز أن يكون اتصاف النفس بهذه الكمالات مشروطة بوجود الجزء الحال . فاذا انتفى انتفت .

ثم ان الشارح راعى هيهنا طريقة البحث و هى أنه إذا منع مقدمة و ذكر لمنعها سند لا يلتفت اليه . ويستدل على المقدمة الممنوعة . وهى هيهنا لوكانت النفس مركبة لم تكن قابلا للفساد . فكأنه قال : لوكانت النفس مركبة فاما من البسايط غير حالة و هو محال لما ذكر ، أومن حال و محل فالجزء هو المحل اما أن يكون ذا وضع وهو ايضا محال ، أو غير ذى وضع . فاما أن يكون قائما بالبدن فلا يكون ذات فعل بنفسها ضرورة أنه إذا توقف قيامها على البدن يتوقف فعلها عليه بطريق الاولى . فلا تكون فاعلة بذاتها ، واما أن لايكون قائما بالبدن بل بالجزء الاخر الحال وهو لايجوز أن يفسد ويتغير . فيكون النفس باقية لبقاء جزئيها جميعا . ثم انه بين ذلك بقوله :لان المتغير لايوجد الامستنداً إلى جسم متحرك

و تقريره : أن التغير هو زوال صفة وحدوث اخرى . و قدمر ان الحدوث او العدم الطارى يحتاج إلى مادة . والمادة لابد لها من صورة . فلابد فى التغير من جسم ، واما انه متحرك فلتحركها

الفسادلايجتمعان في البسيط . والأوّل حاصل والثاني ليس بحاصل . فإذن النفس لايمكن أن تفسد . وإنّما قال «بعد وجوبها بعللها وثباتها بها» لأنّ أصل الوجود وبقائه يكونان في ممكنات الوجود مستفادين من عللها .

واعترض الفاضل الشارح فقال : لوكان للنفس هيولى و صورة مخالفتان لهيولى الأجسام وصورها ، وكان الباقي منها هيولاها وحدها لما كان الباقي من النفس هو النفس ؛ بل جزءاً منها . وحينئذ يجوز أن لايكون كمالاتها الذاتيّة باقية لأنّها تابعة لصورتها .

والجواب : أنّ هيولى النفس إمّا ذات وضع ، أو غير ذات وضع . و الأوّل محال لأنّ ذاالوضع لايكون جزءاً لما لاوضع له ، والثاني لايخلوإمّا أن تكون مع كونها غيرذات وضع ذات قوام بانفرادها . أولم تكن . فإن كانت كانت عاقلة بذاتها على مامرّ وكانت هي النفس وقد فرضناها جزءاً منها . هذا خلف ، وإن لم تكن ذات قوام بانفرادها . فإمّا أن يكون للبدن تأثير في إقامتها ، أولم يكن . فإن كان كانت النفس غير مستغنية في وجودها عن البدن فلم تكن ذات فعل بأنفرادها على ما مرّ . وقد فرغنا من إبطال هذا القسم ، و إن لم يكن للبدن تأثير في إقامتها كانت باقية بمايقيمها وإن لم يكن البدن موجوداً . وهو المطلوب . ثمّ إنّ الصور المقيمة إيّاها والكمالات التابعة لتلك الصور لا يجوز أن تفسد وتتغيّر بعد انقطاع علاقتها عن البدن لأنّ التغيّر لايوجد إلّا مستنداً إلى جسم متحرّك كما تقرّر في الأُصول الحكميّة .

ثمّ قال : والنفس تحت مقولة الجوهر فهي مركّبة من جنس و فصل . و الجنس و

في الكيف . فانه كان متكيفا بكيفية ثم باخرى . هذا ما سمعته .

ولقائل أن يقول : لم لا يجوز أن يقوم قوة فساد الصورة المقيمة بمحلها ؛ ولا نسلم احتياج قوة الفساد إلى مادة جسمية ؛ بل هو أول المسئلة ، وأيضا الحركة غير لازمة فان حدوث صورة وزوال اخرى كون وفساد لاحركة في كيف .

و يمكن أن يقال : المراد بالحركة مطلق التغير كما اشرنا إليه في موضوع العلم الطبيعي. إلا ان السؤال باق .

لايقال : المفارق يمتنع أن يقارن المفارق .

لانا نقول : المفارق اذا جاز ان يحدث في المفارق فلم لايجوز أن يتقدم عنه ؟ . م

الفصل إذا اُخذا بشرط التجرّد كانا مادّة وصورة . فالنفس عندهم مركّبة من مادّة وصورة وذلك يؤيّد ما ذكرناه .

والجواب : أنّ هذا مغالطة باشتراك الاسم . فإنّ المادّة و الصورة تقعان على ما ذكره ، وعلى جزئى الجسم بالتشابه و إلّا فجميع أنواع الأعراض أيضا مركّبة من مادّة وصورة .

ثمّ قال : الفساد والحدوث(١) متساويان في احتياجهما إلى إمكان يسبقهما وإلى محلّ لذلك الإمكان ، أو في استغنائهما عن ذلك . فإن استغنى إمكان الحدوث عن المحلّ مع وقوع الحدوث فليستغن إمكان الفساد عنه أيضا مع وقوع الفساد ، وإن افتقر الإمكان إلى محلّ هو البدن فليكن البدن أيضا محلّا لإمكان الفساد . وبالجملة يجوز أن يكون البدن شرطا لوجود النفس ويلزم منه انعدام المشروط عند فقدان الشرط .

---

(١) قوله « ثم قال الفساد و الحدوث » أى كما احتاج امكان الفساد الى محل احتاج امكان الحدوث الى محل آخر لكن محل امكان حدوث النفس البدن فلم لايجوز أن يكون محل فسادها البدن ؛

و توجيهه : انا لانسلم أن النفس لو قبلت الفساد كانت مركبة من محل امكان الفساد و محل وجود الثبات . و انما يلزم التركيب لوكان محل الفساد داخلا فى النفس . فلم لايجوز أن يكون خارجا من النفس مباينا وهو البدن ؛ كما جاز أن يكون محل امكان حدوثها هو البدن .

أجاب بان امكان حدوث النفس او فسادها لايجوز أن يقوم بالبدن لان البدن مباين له . و من المحال أن يكون مباين الشىء مستعداً لحصول مباين له اوفساده عنه . والعلم به ضرورى ، ولانه لوجاز ذلك لجاز أن يكون امكان وجود النفس أوعدمها قائما بالحجر أوغير ذلك ، وجاز أن يكون امكان وجود من هو فى المشرق قائما بمادة من هو فى المغرب . و الكل محال . لان المركبات لمازادت استعداداتها و تصاعدت الى مرتبة مهيئة لصورة نوعية انسانية فاستعداد المركب للصورة النوعية الانسانية انما يكون بحسب حالة و هيئة مخصوصة يحصل لذلك المركب . فذلك المركب مع تلك الهيئة المخصوصة اذا استعد لحدوث الصورة يكون مستعداً لحدوث النفس لان النفس من مبادىء تلك الصورة النوعية . و الشىء اذا كان مستعداً لحصول الصورة كان مستعداً لحصول جميع عللها بالضرورة فيستعد البدن مع تلك الهيئة المخصوصة اذا استعد لحدوث النفس لامن حيث إنه موجود مجرد بل من حيث انه علة لتلك الصورة النوعية و مرتبطة بالبدن ارتباط تدبير و هذه هى جهة مقارنة البدن للنفس اذ ليس معنى مقارنة النفس الا افاضتها على البدن الصورة النوعية وتدبيرها

والجواب: أنّ كون الشيء محلاّ لإمكان وجود ما هو مباين القوام له ، أو لإمكان فساده غير معقول . فإنّ معنى كون الجسم محلاّ لإمكان وجود السواد هو تهيّؤه لوجود السواد فيه حتّى يكون حال وجود السواد مقترنا به ، وكذلك في إمكان الفساد . و لذلك امتنع كون الشيء محلاّ لإمكان فساد ذاته . فالبدن ليس بمحلّ لإمكان حدوث النفس من حيث هو مباين لها ، ولا لإمكان فسادها أصلا ؛ بل إنّما كان مع هيئة مخصوصة موجودة قبل حدوث النفس محلاّ لإمكان وتهيّؤ لحدوث صورة إنسانيّة يقارنه و يقوّمه نوعا محصّلاً ولم يكن وجود تلك الصورة ممكنا إلّا مع ماهو مبدءها القريب بالذات أعنى النفس . فحدث بحسب استعداده وتهيّؤه ذلك مبدء الصورة المقارنة له المقوّمة إيّاه على وجه كان ذلك المبدء مرتبطا به هذا النوع من الارتباط وزال بذلك الحدوث ذلك الإمكان و التهيّؤ عن البدن إذزال عنه ماكان البدن معه محلاّ لإمكان حدوث النفس أعنى الهيئة المخصوصة . فبقى البدن محلاّ لإمكان فساد الصورة المقارنة به ، وزوال ذلك الارتباط عنه فقط ، و امتنع أن يكون محلاّ لفساد ذلك المبدء من حيث هوذات مباين عنه . فإذن البدن مع هيئة مخصوصة شرط في حدوث النفس من حيث هى صورة أو مبدء صورة لامن حيث هى موجود

له بواسطة تلك الصورة . فامكان حدوث النفس قايم بالبدن لامن جهة انه مباين بل من جهة انه مقارن . ثم اذا حدث النفس و حصل الصورة النوعية زالت تلك الهيئة المخصوصة و زال امكان حدوث النفس . و تلك الصورة النوعية يمكن فسادهـا لان قوة فسادها قائمة بالبدن كما فى الاعراض بخلاف النفس لان امكان فسادها يمتنع أن يقوم بالبدن لانه مباين ، ولا بماكان امكان حدوث النفس قايما به لانتفائه . فلايمكن فساد النفس .

فان قيل : اذا جاز أن يكون استعداد البدن للصورة موجبا لاستعداده حدوث النفس فلم لايجوز أن يكون استعداد البدن لانعدام الصورة النوعية موجبا لاستعداده انعدام النفس ؟

اجاب : بان استعداد البدن لوجود الصورة النوعية موجب لا ستعداد حصول جميع عللها لان الشيء لايحصل الا بساير علله بخلاف عدم الصورة فانه لايستدعى انعدام النفس لجواز أن يكون لانتفاء شرطها .

فان قلت : هب أن عدم الصورة لايستلزم انعدام النفس الا انه يجوز ان ينعدم النفس بحسب عدم الصورة . فجاز أن يكون البدن مع تلك الهيئة المخصوصة المستدعية لانتفاء الصورة محلا لامكان فساد النفس .

فنقول : لايجوز ايضا لان جهة انتفاء الصورة ليس جهة مقارنة النفس للبدن من جهة زيادة

مجرّد . وليس بشرط في وجودها . والشيء إذا حدث فلايفسد بفساد ما هوشرط فيحدوثه كالبيت فإنّه يبقى بعد موت البنّاء الّذي كان شرطاً فيحدوثه .

فإن قيل : لم أوجباستيجاب البدن لحدوث صورةٍ ما حدوث مبدء لتلكالصورة ، ولم يوجب استيجابه لفسادتلك الصورة فساد مبدءه ذلك . وما الفرق بين الأمرين ؟

قلنا : لأنّ ما يقتضى حدوث معلولٍ ما فإنّما يقتضى وجود جميععلل ذلكالمعلول بشرائطها . وما يقتضى فساد معلول لايقتضى فسادَ العلل ؛ بل يكفيه فساد شرطٍ ماولوكان عدميّاً .

☆(وهمٌ و تنبيهٌ)☆

☆(إنّ قوماً من المتصدّرين يقع عندهم أنّ الجوهر العاقل إذا عقل صورة عقليّة صار هو هى . فلنفرض الجوهر العاقل [1] عقل (ا) و كان هوعلى قولهم بعينه المعقول

المباينة : فلايجوز أنيكون البدن من هذه الجهة موضوعالإمكان فساده بخلاف جهة وجود الصورة فانها جهة مقارنة للنفسمن حيث الارتباط والتدبير . فجاز هذا دون ذاك . هذا غاية توجيه الكلام هيهنا .

و اعلم ان افلاطون و اتباعه انما ذهبوا الىقدم النفس لاجل انهم مافرقوا بين امكان الحدوث و امكان العدم فى استدعاء المادة ، و علموا أن النفس غير مادية ، وقطعوا بانها قديمة لانها لو كانت محدثة كانت لها مادة فامتنع حدوثها كما لم يمكن عدمها لذلك ، و لان النفس لما كانت عاقلة لذاتها لايجوز أن يكون امكان وجودهافى المادة والالتوقف وجود النفسعلىالمادة فلا تعقل بذاتها . وإذا لم يمكن أن يكون إمكان وجودها فى مادة لم يمكن أن يكون فسادها فى مادة والا لكان وجودها يتوقف على عدم الاستعدادات العدمية .

فان قلت : لوكانت النفس قديمة فهىقبل حدوث البدن إنكانتمتعلقة ببدنآخر يلزم التناسخ، و إن لم يكن متعلقة ببدن وهى مستعدة للادراكات و الافعال كانت معطلة .

قلنا : هؤلاء يتحاشون عن اثبات التناسخ . على ان من الجايز ان يكون النفس قديمة منآثار العقول الا ان ادراكها و تصرفها يتوقف على حدوث الا لات . و امتناع التعطيل ممنوع .

و الجواب عن الدليلالاول : الفرقبين امكان الحدوثوامكانالعدم بمامر ، وعن الثانى : أن ذلك التوقف فى الحدوث لافى البقاء . والنفس فىالحدوث تحتاج إلى البدن وهولايستلزم احتياج تعقلهافىزمان البقاء إلى البدن . و مثل ذلك بأن أخذ الطاير يتوقف على الشبكة ولا يتوقف بقاء الاخذ على الشبكة . م

(١) قوله «فلنفرض الجوهر العاقل » الجوهر العاقل بعد الاتحاد بالمعقول إما أن يكون هو

من (ا) فهل هو حينئذ كما كان عند مالم يعقل (ا) ؟ أوبطل منه ذلك . فإن كان كما كان فسواء عقل (ا) أولم يعقلها . و إن كان بطل منه ذلك أَبَطل على أنّه حال له أوعلى أنّه ذاته ؟ فإن كان على أنّه حال له و الذات باقية فهو كسائر الاستحالات ليس هوعلى مايقولون ، وإن كان على أنّه ذاته فقد بطل ذاته وحدث شيء آخر ليس أنّه صارهو شيئاً آخر ، على أنّك إذا تأمّلت هذا أيضا علمت أنّه يقتضي هيولى مشتركة وتجدّد مركّب لابسيط)☼

لمّا فرغ من إثبات وجوب بقاء النفس الناطقة مع معقولاتها المكتسبة بذاتها الّتي هي كمالاتها الذاتيّة أراد أن يبيّن كيفيّة اتّصافها بتلك الكمالات . فبدء بإبطال مذهب فاسد في ذلك كان مشهوراً بعد المعلّم الأوّل عند المشّائين من أصحابه . وهوالقول باتّحاد العاقل بالصورة الموجودة فيه عند تعقّله إياها . فحكى أوّلاً مذهبهم ذلك . وإيّاهم عنى بقوله : « إنّ قوماً من المتصدّرين يقع عندهم أنّ الجوهر العاقل إذا عقل عقليّة صار هو هي » واحتجاجهم على ذلك هوما قرّره في كتابه الموسوم بالمبدء و المعاد في فصل مترجم بأنّ واجب الوجود معقول الذات وعقل الذات . فإنّه صنّف ذلك الكتاب تقريراً لمذهبهم في المبدء والمعاد حسبما اشترطه في صدر تصنيفه . ثمّ إنّه نبّه على فساد هذا المذهب بقوله : « فلنفرض الجوهر العاقل عقل» إلى آخره وهوظاهر .

☼(زيادة تنبيهٌ)☼

☼(وأيضاً إذاعقل (ا) ثمّ عقل (ب) أيكون كماكان عند ماعقل (ا) ؟ حتّى يكون سواء عقل (ب) أولم يعقلها ، أو يصير شيئاً آخر ويلزم منه ماتقدّم ذكره)☼ .

الذى كان قبل الاتحاد أولم يكن الذى كان . فان كان هوالذى كان قبله فلافرق بين تعقله ولاتعقله ، و ان لم يكن هوالذى كان بل زال شيء فالزايل إماذات الجوهر العاقل ، اوحال لـه . فان كان ذات العاقل فهوانعدام له لااتحاد ، وإن كان حالا من احواله فهو استحالة لااتحاد . و مع ذلك فلابد أن يكون هناك هيولى مشتركة بين الاتحاد و عـدمه لان النفس اذا بطلت أو تغيرت تحتاج إلى المادة . و اما قول الشارح : و احتجاجهم على ذلك هوماقرره فى كتابه . إلى آخره . فهى نفى لما ذكره الامام ان الشيخ أختار فى كتاب المبدء و المعاد : أن النفس إذا عقلت شيئاً اتحدت بالمعقول . فانه صنف ذلك الكتاب تقريرا لمذهبهم لالبيان ما اختاره .

معناه ظاهر . وزيادة التنبيه فيه هو أنّه يلزم أنّه إذا عقل (ا) صار (ا) . فإذا عقل (ب) فإن بطل كونه (ا) فهو متجدّد الذات عند كلّ تعقّل ، و إن لم يبطل عنه ذلك بل بقي (ا) ولم يصر (ب) ناقضوا مذهبهم ، وأن بقي (ا) وصار مع ذلك (ب) كان مع القول باتّحاد العاقل بالمعقول قولاً باتّحاد جميع المعقولات على اختلافها في الماهيّات وتكثّرها . وهذا أبين إحالة وأشدّ شناعة ممّا ذكروه أوّلاً .

☆(وهم[آخر]وتنبيه)☆

☆(وهؤلاء أيضاً قديقولون : إنّ النفس الناطقة إذا عقلت شيئاً فإنّما يعقل ذلك الشيء باتّصالها بالعقل الفعّال . وهذا حقّ . قالوا : واتّصالها بالعقل الفعّال هوأن تصير هي نفس العقل الفعّال [1] لأنّها تصير العقل المستفاد و العقل الفعّال هو نفسه يتّصل بالنفس فتكون العقل المستفاد . وهؤلاء بين أن يجعلوا العقل الفعّال متجزّئاً قد يتّصل منه شيء دون شيء ، أو يجعلوا اتّصالاً واحداً به يجعل النفس كاملة واصلة إلى كلّ معقول . على أنّ الإحالة في قولهم : إنّ النفس الناطقة هي العقل المستفاد حين ما يتصوّر به قائمة بحالها)☆

هذا الوهم هو قولهم : النفس الناطقة عند تعقّلها معقولاً ما تتّحد بالعقل الفعّال

---

(١) قوله « وقالوا و اتصالها بالعقل الفعال هو ان تصير هى نفس العقل الفعال » لان النفس الناطقة اذا عقلت شيئاً يصير العقل المستفاد والعقل الفعال يتصل بالنفس فتصير أيضا العقل المستفاد. فالنفس تتحد بالعقل المستفاد . والعقل الفعال يتحد بالعقل المستفاد . فيكون النفس تتحد بالعقل الفعال وهو ملزوم لاحد المحالين لان اتحاد النفس اما بجزء من العقل الفعال ، أو به من حيث هوفالاول يستلزم تجزئة العقل الفعال ، والثانى علم النفس بجميع المعلومات على أن المحال المذكور فى اتحاد النفس بالمعقول قائم فى اتحاد النفس بالعقل المستفاد لانه هواتحادالنفس بالمعقول .

ثم هيهنا يلزم محال آخر وهو اتحاد الذوات العاقلة لاتحادكل منها بالعقل الفعال كمالزم ثمة اتحاد النفس بالمعقولات المختلفة .

قال الامام : و اماالحكاية التى ذكرها ،فالمقصود منهاأن القايل بهذاالاتحاد هوفرفوريوس . وله كتاب فى تقرير هذا المذهب . ولا شك أن الكتاب المشتمل على تقريـر هذا المذهب لايكون الافاسدا . م

لاتّحادها بالعقل المستفاد الّذى اتّحد العقل الفعّال به .

ونبّه على فساده بلزوم أحد محالين إمّا تجزئة العقل الفعّال الّذي فرض غيرقابل للتجزئة ، وإمّا وجوب حصول جميع المعقولات الّتي عقلها العقل الفعّال للنفس الناطقة عند تعقّلها معقولا واحداً أيّ معقول كان .

ثمّ ذكر أنّ هذا المحال لم يلزمهم على سبيل الانفراد بل إنّما لزمهم مضافاً إلى المحال الأوّل المذكور وهو معنى قوله « على أنّ الإحالة في قولهم : إنّ النفس الناطقة هى العقل المستفاد حين مايتصوّر به . قائمة بحالها » .

واعلم أنّه كما لزمهم في الفصل المتقدّم القول باتّحاد جميع الصور المعقولة فقد لزمهم في هذاالفصل القول باتّحاد جميع الذوات العاقلة . ولهذا أورد هذه الفصول الثلاثة في هذا المعنى .

☼(حكايةٌ)☼

☼(وكان لهم رجل يعرف بفرفور يوس عمل في العقل و المعقولات كتاباً يثني عليه المشّاؤون . وهو حشف كلّه . وهم يعلمون من أنفسهم أنّهم لايفهمونه ولا فرفوريوس نفسه . وقد ناقضه من أهل زمانه رجل ، وناقض هوذلك المناقض بما هو أسقط من الأوّل)☼ .

الحشف : أردء التمر ، ويقال للضرع البالى أيضاً حشف . فهذا الفصل دالّ على أن هذا المذهب كان مذهبا لجماعة من المشّائين . و فرفوريوس هذا هو صاحب ايساغوجى .

☼(إشارةٌ)☼

☼(إعلم أنّ قول القائل : إنّ شيئاً يصير شيئاً آخر لا على سبيل الاستحالة من حال إلى حال ، ولا على سبيل التركيب مع شيء آخر ليحدث منهما ثالث ؛ بل على أنّه كان شيئاً واحداً فصار واحداً آخر . قولٌ شعرىّ غير معقول)☼

لمّا فرغ من إبطال المذهب المذكور أشار إلى وجه الإبطال بقول كلّيّ وهو امتناع اتّحادالشيء بغيره . ففسّر الاتّحادأوّلاً و ذكر أنّ معناه هوالمفهوم الحقيقيّ [1] من قولهم :

---

(١) قوله « ذكر ان معناه هوالمفهوم الحقيقى » اعلم ان صيرورة الشىء شيئا آخر تطلق على ثلاثةمعان : انتقال الشىء من صفة الى صفة كمايقال : صارالما هواء أو الاسود ابيض ، وانتقال

صار شيء شيئاً آخر ، و بيّن أنّ هذا القول أيضاً قد يطلق بالمجاز على صيرورة شيء شيئاً آخر بطريق الاستحالة وهي أن يزول عن ذلك الشيء الصائر شيءٌ ما وينضاف إليه شيء آخر يكون معه مصيراً إيّاه كما يقال : صار الماء هواء والأسود أبيض أو ما بالقوّة ما بالفعل ، أو بطريق التركيب و هو أن يضاف شيء آخر الشيء الصائر فيتركّب المصير إيّاه عنهما كما يقال صار التراب طينا والخشب سريراً وهيهنا ليس المراد هو هذين المعنيين بل المراد هو ما يفهم عنه بالحقيقة وهو أنّه كان شيئاً واحداً فصار هو وحده واحداً آخر . و ذكر أنّ ذلك قول شعريّ غير معقول . وإنّما نسبه إلى الشعر لأنّه مخيّل وبسبب تخييله يظنّه عوامّ المتألّهة والمتصوّفة حقّاً . ثمّ اشتغل بذكر الحجّة على فساده .

قوله :

☆(فإنّه إن كان كلّ واحد من الأمرين موجوداً فهما اثنان متميّزان ، وإن كان أحدهما غير موجود فقد بطل إن كان المعدوم قبل وحدث شيء آخر أو لم يحدث أن كان بالفرض ثانيا و مصيراً إيّاه ، وإن كانا معدومين فلم يصر أحدهما الآخر ؛ بل إنّما يجوز أن يقال : إنّ الماء صار هواء على أنّ الموضوع للمائيّة خلع المائيّة ولبس الهوائية أو ما يجرى هذا المجرى)☆

تقريره : أنّ هيهنا أمرين (١) : أمر كان قبل الاتّحاد ، وأمر حصل بعده . والأوّل

الشيء الى مايتركب منه ومن غيره كما يقال : صار الخشب سريرا . وهذان معنيان معقولان ، وكون الشيء عين شيء آخر . وهو غير معقول . هذا محصل كلامه ؛ لكن في عبارته خطأ فاحش وهو انه قد اخترع لصار اسم مفعول و هو المصير ونصب به . والفعل الناقص ليس بمتعد ولا واقع على شيء وخبره ليس بمفعول بل انما هو لتقرير الفاعل على صفة . ولو فرضنا فرض محال أن له مفعولا فليس المصير اسم مفعول بل هو مصدر . يقال: صرت الى فلان مصيراً : قال الله تعالى : والى الله المصير . ولو فرضنا انه اسم مفعول فكيف يكون له مفعول . فلا يقال زيد ضارب عمرواً و عمرو مضروب زيداً بل مضروب زيد أو مضروب لزيد . و هذا كما ترى خطأ في خطاء . و كانه انما وقع فيه لما وجده في المتن : ان كان بالفروض ثانياً ومصيرا . واظن أن الشيخ قال : وصائراً اياه . لان الكلام في صيرورة الاول ثانيا فهو صاير اياه فطغى فيه قلم الناسخ . م

(١) قوله «و تقريره أن هيهنا امرين» لابد لفهم هذا الكلام ان يفرض المصير اسم المفعول ناصباً فنقول على هذا الفرض : اذا اتحد شيئان فصارا شيئاً واحداً فهيهنا امران : ما قبل الاتحاد و هو

هوالصائر هذا الثاني ، و الثاني هو المصير إيّاه لذلك الأوّل . فالحال بعد الاتّحاد لا يخلو إمّا أن يكون الأمران موجودين معا ، وإمّا أن يكون أحدهما موجوداً و الآخر معدوماً ، وإمّا أن لايكون واحد منهما موجوداً . وجميع الأقسام محال :

أمّا الأوّل فلقوله « إن كان كلّ واحد من الأمرين موجوداً فهما اثنان متميّزان» وذلك ينافي الاتّحاد .

وأمّا القسم الثاني فيحتمل تقديرين : أحدهما أن يكون المعدوم بعد الاتّحاد هو الأمر الأوّل والموجود هو الأمر الثاني ، والآخر أن يكون بالعكس . والشيخ أبطل هذا القسم بإبطال التقدير الأوّل فقطلأنّ التقدير الثاني ظاهر المناقضة للقول بالاتّحاد فقال : « و إن كان أحدهما غير موجود » يعني القسم الثاني من الثلاثة « فقد بطل إن كان المعدوم قبل وحدث شيء آخر أولم يحدث» أي فقد بطل على تقدير كون المعدوم هو الأمر المتقدّم سواء حدث بعد عدمه شيء آخر أولم يحدث « أن كان بالفرض ثانيا و مصيراً إيّاه » بفتح الهمزة في أن . وهي أن المصدّرية الكائنة مع لفظة كان فاعلا لكلمة بطل . أي فقد بطل كون الأوّل بالفرض ثانياً و مصيراً إيّاه . وذلك لأنّ معنى الاتّحاد هو كون الأوّل الصائر بعينه ثانيا مصيرا إيّاه فعلى تقدير عدمه لايكون هو هذا .

و الفاضل الشارح لمّا تحيّر في تطبيق هذه العبارة على المعنى نسبها إلى الاختلال .

شيئان ، و ما بعده وهوشي واحد . فالامر ان ان كاناموجودين او معدومين فلا اتحاد قطعا ، و ان كان احدهما موجودا والاخر معدوما فان كان المعدوم هوالثاني فلم يحصل من الاتحاد شيء و هو ظاهر المناقضة للقول بالاتحاد و ان كان المعدوم الاول امتنع أن يكون ثانيا لانه موجود و من الممتنع أن يكون المعدوم عين الموجود وهذا معنى قوله : فقدبطل كون الاول بالفرض ثانيا ومصيرا اياه .

فان قلت : المفروض ان الاول صاير ثانيا لامصير اياه فكيف يبطل كونه مصيرا اياه

أمكنه أن يقول : لما صار هذا ذاك فقدصار ذاك هذا . فكل صاير و مصير . ومن قال : معنى الاتحادهوكون الصاير . بعينه ثـانيا لمصير اياه .

و يرد على هذا التوجيه بعد مامر أن قوله : سواء حدث بعد عدمه شيء آخر أولم يحدث . حشو في الكلام لاطائل تحته . فليس يخلو هذاالكلام عن الاختلال كماذكره الامام . م

وأمّا القسم الثالث فقد أبطله بقوله « وإن كانا معدومين فلم يصر أحدهما الآخر» ثمّ ذكر مثال أحد ضربي مفهوم الاتّحاد بالمجاز وهو الاستحالة ، وأشار إلى الضرب الآخر أعني التركيب بقوله « ومايجري هذا المجرى »

☆(تذنيب)

☆(فيظهر لك من هذا أنّ كلّ ما يعقل فإنّه ذات موجودة يتقرّر فيها الجلايا العقليّة تقرّر شيء في شيء آخر)☆

لمّا أبطل المذهب المذكور صرّح بكيفيّة اتّصاف الجوهر العاقل بكمالاته فإنّ ذلك هو الغرض من هذه الفصول على ماذكرنا . فذكر أنّه يكون على سبيل تقرّر شيء في شيء آخر . والجليّة في اللغة هو الخبر اليقين . و إنّما عبّر عن المعقولات بالجلايا لأنّها الصور المطابقة لذوات تلك الصور باليقين .

☆(تنبيه)☆

☆(الصور العقليّة قد يجوز بوجه ما أن تستفاد [1] من الصور الخارجة مثلاً كما تستفيد صورة السماء من السماء ، وقد يجوز أن يسبق الصورة أوّلاً إلى القوّة العاقلة ثمّ يصير لها وجود من خارج مثل ماتعقل شكلا ثمّ تجعله موجوداً . ويجب أن يكون مايعقله واجب الوجود من الكلّ على الوجه الثاني)☆

لمّافرغ من بيان كيفيّة ارتسام المعقولات في الجواهر العاقلة أراد أن يبيّن أنّ الأوّل الواجب لذاته ومايتلوه من المبادىء العالية على أيّ نحو من أنحاء التعقّل يعقل المعقولات . فقسّم

---

(١) قوله « الصور العقلية قد يجوز بوجه ماأن تستفاد » العلم اما أن يكون مستفاداً من الامر الخارجي وهو الانفعالي ، اوالامر الخارجي مستفاد منه و هو الفعلي ؛ اولا هذا ولا ذاك كالعلم بالممتنعات . فقوله : ويجب أن يكون مايعقله واجب الوجود من الكل على الوجه الثاني . منظور فيه لان انتفاء الوجه الاول لايدل على تحقق الثاني .

و الجواب : أن المراد علم الله تعالى بالموجودات الخارجية . و لما استحال كونه على الوجه الاول وجب أن يكون على الوجه الثاني و حاصلاله من ذاته لامن غيره لما مرمن امتناع احتياجه الى الغير فى الصفات الحقيقية . م

المعقولات إلى مايكون عالا لوجود الأعيان الخارجيّة الّتي هي صورها كتعقّل الإنسان عملا غريبا لم يسبقه أحد إلى ذلك وايجاد ما يعقله بعد ذلك ويسمّى علماً فعليّاً ، وإلى مايكون معلولات الأعيان الخارجيّة كتعقّل الإنسان شيئاً شاهد صورته و يسمّى علماً انفعاليّاً . ونفى الصنف الثاني عن الأوّل تعالى لامتناع انفعاله عن غيره .

☆(تنبيهٌ)☆

☆(كلّ واحد من الوجهين قد يجوز أن يحصل من سبب عقليّ مصوّر لموجود الصورة في الأعيان أوغير موجودها بعد في جوهر قابل للصورة المعقولة ، و يجوز أن يكون للجوهر العقليّ من ذاته لامن غيره . ولولا ذلك لذهب العقول المفارقة إلى غير النهاية . وواجب الوجود يجب أن يكون له ذلك عن ذاته)☆

هذه قسمةٌ اُخرى لكلّ واحد من القسمين المذكورين . وتقريره أن يقال : كلّ صورة معقولة لشيء موجود في الأعيان أعني كلّ تعقّل انفعاليّ ، أو لشيء لم يوجد بعد في الأعيان أعني كلّ تعقّل فعليّ فإمّا أن يحصل من سبب عقليّ كالعقل الفعّال يصوّرها في جوهر ما عاقل بالقوّة قابل لتلك لصور ، وإمّا أن يحصل من ذات ذلك الجوهر لامن شيء خارج عنه ، والحاصل من الغير ينتهي إلى الحاصل من الذات وإلّا لتسلسلت الأسباب أعني العقول المفارقة إلى غير النهاية . وقد بانت استحالة ذلك . فإذن الجوهر الّذي يحصل تعقّلاته من ذاته موجود . والأوّل الواجب تعالى يجب أن يكون علمه فعليّاً كما مرّ وحاصلاً له من ذاته لامن غيره لما مرّ أيضاً .

وأعلم أنّ في وجود الصور المعقولة في ذات العاقل من ذاته نظراً لأنّ الفاعل لايكون قابلا . وفي وجود الانفعالات منها أيضا نظراً آخر لأنّ العقل بالقوّة لا يخرج إلى الفعل عن غير مخرج خارجيّ كما مرّ في النمط الثالث .

☆(إشارةٌ)☆

☆(واجب الوجود يجب أن يعقل ذاته بذاته على ما تحقّق ، و تعقل ما بعده من حيث هو علّة لما بعده و منه وجوده ، و تعقل سائر الأشياء من حيث وجوبها في سلسلة الترتيب لنازل من عنده طولا وعرضاً)☆

لمّا تقرّر أنّ علم الأوّل تعالى فعليّ ذاتيّ أشار إلى إحاطته بجميع الموجودات[١] فذكر أنّه يعقل ذاته بذاته لكونه عاقلا لذاته معقولا لذاته على ما تحقّق في النمط الرابع. ويعقل ما بعده يعني المعلول الأوّل من حيث هو علّة لما بعده . والعلم التامّ بالعلّة التامّة يقتضي العلم بالمعلول فإنّ العلم بالعلّة التامّة لا يتمّ عن غير العلم بكونها مستلزمة لجميع ما يلزمها لذاتها . وهذا العلم يتضمّن العلم بلوازمها الّتي منها معلولاتها الواجبة بوجوبها ، ويعقل سائر الأشياء الّتي بعد المعلول الأوّل من حيث وقوعها في سلسلة المعلوليّة النازلة من عنده إمّا طولا كسلسلة المعلولات المترتّبة المنتهية إليه في ذلك الترتيب أو عرضا كسلسلة الحوادث الّتي لا تنتهي في ذلك الترتيب إليه لكنّها تنتهي إليه من جهة كون الجميع

---

(١) قوله «اشار إلى احاطته بجميع الموجودات» المطلوب أن الله تعالى عالم بجميع الموجودات وذلك لانه عالم بذاته وذاته علة لجميع الموجودات والعلم بالعلة يقتضي العلم بالمعلول لان العلم التام بالعلة هو العلم بها من جميع الوجوه . ومن تلك الوجوه كونها مستلزمة للوازم . وذلك يتضمن العلم باللوازم فيكون الله تعالى عالما بجميع الاشياء لانها معلولة لازمة له اما طولا كالمعلولات المترتبة المنتهية اليها ، واما عرضا كسلسلة الحوادث . فانها لا ينتهي اليه في الطول اذ قبل كل حادث حادث لا الى اول ؛ بل في العرض فان كل واحد من الحوادث لامكانه مستند اليه بالوسايط .

واعلم أن استدلال القوم على هذا المطلوب هو ان الله تعالى عالم بذاته ، و ذاته علة لجميع الاشياء ، و العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول فيكون الله تعالى عالماً بجميع الاشياء .

فورد عليه انه ان اريد أن العلم بالعلة من حيث ذاتها المخصوصة يوجب العلم بالمعلول فهو ممنوع ولا دلالة عليه ، و ان اريد العلم بالعلة من حيث انه علة للمعلول موجب للعلم به فهو باطل لان العلم بكونه علة للمعلول موقوف على العلم بالمعلول . فامتنع ان يكون موجبا له و علة .

ففسر الشارح العلم بالعلة بالعلم التام ، وغير عبارة الايجاب الى الاقتضاء تعاديا من ورود الاشكال ؛ لكن لو لم يمنع كون الله تعالى عالما بذاته من جميع الوجوه فلامانع من ايراد المنع من غيره مع أن تلك القاعدة مستعملة عند القوم في ساير الموراد فلايتم كلامهم فيها اصلا .

فالصواب : أن كلامهم هو أن العلم بالعلة التامة يوجب العلم بالمعلول لان العلم التام بالعلة موجب ، والعلم بهذه المقدمة ضروري . ولايشك عاقل في أن من علم جميع علل وجود شيء علم وجوده ، و من علم جميع علل عدم شيء علم عدمه . ولما كان ذاته تعالى علة تامة للمعلول الاول لزم من العلم بها العلم به ، ثم انه اوقع الله تعالى علة تامة لغيره فيلزم علمه تعالى به أيضا . وهكذا لما كان الله تعالى عالما بالعلل التامة لجميع الممكنات كان عالما بها قطعا . وسيجيء لهذا زيادة تقرير و توضيح . م

ممكنة محتاجة إليه وهو احتياج عرضيّ يتساوى جميع آحاد السلسلة فيه بالنسبة إليه تعالى.

☆(إشارةٌ)☆

☆(إدراك الأوّل للأشياء من ذاته في ذاته هو أفضل أنحاء كون الشيء مدركا و مدركا، ويتلوه إدراك الجواهر العقليّة اللازمة للأوّل بإشراق الأوّل ولما بعده منه من ذاته، وبعدهما الإدراكات النفسانيّة الّتي هي نقش ورشم عن طبائع عقليّ متبدّد المبادىء والمناسب)☆

أقول: للإدراك اعتبار من حيث هو إدراك، و اعتبار من حيث هو حالٌ ماللمدرك، واعتبار من حيث هو حالٌ ما للمدرك. ويختلف مراتبه بكلّ واحد من الاعتبارات:

أمّا اختلافه بحسب ماهيّته فلكونه تارة إحساسا، وتارة تخيّلا، و تارة توهّما، وتارة تعقّلا.

وأمّا اختلافه بحسب القياس إلى المدرك[1] فلكون الإدراك العقليّ المقتضى لكون المدرك فاعلا أتمّ وجودا من الإدراك الانفعاليّ المقتضى لكونه منفعلا. و أيضاً لأنّ هذا مفيد وجود وذاك مستفاد من وجود.

وأمّا اختلافه بحسب القياس إلى المدرك فلكون المدرك المجرّد من المادّة أتمّ في كونه مدركا من المغموس فيها، والمدرك بعلّته أتمّ من المدرك بمعلوله. ولمّا كان هذا هكذا وكان العلم التامّ بالعلّة التامّة مقتضيا للعلم التامّ بمعلولها، ولم يكن العلم التامّ بالمعلول علماً تامّاً بعلّته فإنّ العلّة من حيث هي تامّة توجب معلولها المعيّن من حيث هوهو والمعلول من حيث هو معلول لايقتضى علّته المعينة إنّما يقتضى علّةً ما لوجوده؛ بل العلم بالعلّة يقتضى العلم بماهيّة المعلول وإنيّته، والعلم بالمعلول يقتضى العلم بإنيّة العلّة دون ماهيّتها كان أكمل الإدراكات في ذواتها إدراك الأوّل لذاته بذاته كما هى، ولجميع ما سواه أيضاً بذاته من حيث هو علّة تامّة لها. و هو أيضاً أفضل أنحاء كون الشيء مدركا لأنّه فعليّ

---

(١) قوله «أما اختلافه بحسب القياس الى المدرك» اذا كان المدرك ماديا يتوقف العلم به على الاحساس و انتزاع صورته. فيكون المجرد عن المادة اتم فى المدركية. م

ذاتيّ، وأفضل أنحاء كون الشيء مدركا لأنّه تامّ حاصل من الوجه الّذي يجب أن يحصل.

و يتلوه إدراك الجواهر العقليّة، و أمّا إدراكها للأوّل فغير ممكن من ذواتها المعلولة إلا أنّ الأوّل لمّا كان معقولا لذاته وهى عاقلة لذواتها عقليته بإشراق الأوّل عليها ثمّ عقلت مادون الأوّل من الأوّل تعقلا دون تعقل الأوّل (١) إيّاها.

ويتلوه إدراك النفوس المستفادة من طرق الحواسّ و التخيّلات وغيرها وهى كلّها نقش ورشم عن طبائع عقليّ لأنّ مخرجها من القوّة إلى الفعل عقل متصوّر بصور المعقولات فينطبع منه فيها بعض تلك الصور بحسب استعداداتها واتّصالها بذلك العقل وهى إدراكات متتدّدة المبادىء لأنّ بعضها يحصل من الاستدلال بالعلّة على المعلول، و بعضها بالعكس وبعضها من طرق غيرها، ومتبدّدة المناسبات لأنّها تارة تنتقل من العلم بالشيء إلى العلم بما يشابهه، و تارة إلى العلم بما يقابله، و تارة على وجوه غيرها. فهى أنقص مراتب الإدراكات. وقد حصل أيضاً من جميع ذلك أنّ الإدراك يقع على أصناف الإدراكات بالتشكيك.

☆(وهمٌ وتنبيهٌ)☆

☆(ولعلّك تقول: إن كانت المعقولات لاتتّحد بالعاقل ولا بعضها مع بعض لما

---

(١) قوله « عقلت مادون الاول من الاول تعقلا دون التعقل الاول ».

أما اولا: فلان تعقلها من الاول انفعالى وعلم الاول فعلى.

واما ثانيا: فلان الاول لما كان منقطع العلايق عن المادة لايشوبه شاغل ولا يحجبه عن غيره صاحب كان ادراكه اتم. اذ قوة الادراك وضعفه بحسب التجرد عن المادة وعدمه. فما كان اقوى تجرداً كان اقوى ادراكًا. وأماالعقول فلما كان وجوداتها مقترنة بالمهيات و المهية كالمادة ففيها شائبة من المادة. فلا جرم يكون ادراكها أدون مرتبة من أدراك الاول.

واعلم أن كلام الشارح ان ادراك العقول باشراق الاول لانه معقول لذاته والمعقول عاقلة لذاتها فهى تعقله باشراق الاول، واما ادراك دون الاول فمن الاول أيضا لكنه دون ادراك الاول إياه وهذا لانه يوهم أن الضماير فى قوله: ولما بعده منه من ذاته. يعود الى الاول حتى يكون معنى الكلام أن ادراك العقول لما بعد الاول من ذاته. فقوله: من ذاته. بدل من قوله: منه. و الفهم السليم يقضى بانها راجعة الى العقل أى ادراك العقل وهو معلولاته من ذاته بخلاف ادراكه الاول لانه من ذاته بل باشراق الاول وهو علته.

قال الامام فى شرح هذا الفصل: مراتب العلوم ثلاثة:

ذكرت ثمّ قد سلّمت أنّ واجب الوجوب يعقل كلّ شيء فليس واحداً حقاً بل هناك كثرة . فنقول : إنّه لمّا كان تعقل ذاته بذاته ثمّ يلزم قيوميّته عقلا بذاته لذاته أن يعقل الكثرة جاءت الكثرة لازمة متأخّرة لاداخلة في الذات مقوّمة لها ، وجاءت أيضا على ترتيب . و كثرة اللوازم من الذات مباينة أوغير مباينة لايثلم الوحدة والأوّل يعرض له كثرة لوازم إضافيّة وغير إضافيّة و كثرة سلوب ، و بسبب ذلك كثرة الأسماء لكن لاتأثير لذلك في وحدانيّة ذاته.)☆

تقرير الوهم أن يقال : إنّك ذكرت أنّ المعقولات لاتتّحد بالعاقل و لا بعضها ببعض ، بل هى صور متباينة متقرّرة في جوهر العاقل، و ذكرت أنّ الأوّل الواجب يعقل كلّ شيء . فإذن معقولاته صور متباينة متقرّرة في ذاته ، ويلزمك على ذلك أن لايكون ذات الأوّل الواجب واحداً حقّاً بل تكون مشتملة على كثرة .

و تقرير التنبيه أن يقال : إنّ الأوّل لمّا عقل ذاته بذاته و كان ذاته علّة للكثرة لزمة تعقّل الكثرة بسبب تعقّله لذاته بذاته فتعقّله للكثرة لازم معلول له فصور الكثرة الّتى هى معقولاته هى معلولاته ولوازمه مترتّبة ترتّب المعلولات . فهى متأخّرة عن حقيقة ذاته

أولها : علم الاول فان علمه بذاته و بغيره من ذاته لما مر من أن علمه بذاته علة لعلمه بغيره . ثم علم المعقول لعللها ومعلولاتها لكن علمها لعللها ليس لها من ذواتها لانهم زعمو أن العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول والعام بالمعلول لايوجب العلم بالعلة . والفرق أن العلة المعينة لذاتها والمخصوصة موجبة للمعلول المخصوص فمتى علمت العلة بذاتها المخصوصة علم ذلك المعلول ، و اما المعلول فاحتياجه الى العلة ليس لذاتها المخصوصة بل لامكانه والامكان لايحوج الى علة مخصوصة بل الى علة ما ، والا افتقر كل معلول الى تلك العلة . فما لم يكن تعين المعلول من لوازم من ذاته لم يلزم من العلم بنفسه العلم بعلته المعينة فالعقول عالم بذواتها من ذواتها لانها مجردة . ولما لم يوجب العلم بالمعلول العلم بالعلة فهى لايعلم عللها من جهة ذواتها بخلاف معلولاتها لان العلم بذواتها موجب للعلم بها .

ثم علم النفوس فانه حادث يحدث من فيض العقول بحسب استعدادات مختلفة . هذا كلام الامام و هو مصرح بما ذكرنا . و ليت شعرى اذا قيد العلم بالتام كيف يفرق بين القضيتين فان العلم بالمعلول من جميع الوجوه يقتضى العلم بالعلة كما ان العلم بالعلة من جميع الوجوه يقتضى العلم بالمعلول . م

تأخّر المعلول عن العلّة ، وذاته ليست بمتقوّمة بها ولابغيرها بل هي واحدة ، وتكثّر اللوازم والمعلولات لاينافي وحدة علّتها الملزومة إيّاها سواء كانت تلك اللوازم متقرّرة في ذات العلّة أو مباينة لها . فإذن تقرّر الكثرة المعلولة في ذات الواحد القائم بذاته المتقدّم عليها بالعلّيّة والوجود لا يقتضي تكثّره .

و الحاصل : أنّ الواجب واحد ووحدته لاتزول بكثرة الصور المعقولة المتقرّرة فيه. فهذا تقرير التنبيه و باقي الفصل ظاهر .

و لا شكّ في أنّ القول بتقرّر لوازم الأوّل في ذاته قول بكون الشيء الواحد قابلا و فاعلا معا ، و قول بكون الأوّل موصوفا بصفات غير إضافيّة و لا سلبيّة [1] على ماذكره الفاضل الشارح ، و قول بكونه محلاّ لمعلولاته الممكنة المتكثّرة تعالى عن ذلك علوّاً كبيراً و قول بأنّ معلوله الأوّل غير مباين لذاته ، وبأنّه تعالى لايوجد شيئاً ممّا يباينه بذاته بل بتوسّط الأُمور الحالّة فيه إلى غير ذلك ممّا يخالف الظاهر من مذاهب الحكماء و القدماء القائلين بنفي العلم عنه تعالى . وأفلاطون القائل بقيام الصور المعقولة بذاتها ، و المشّاؤون القائلون باتّحاد العاقل بالمعقول إنّما ارتكبوا تلك المحالات حذراً من التزام هذه المعاني . و لولا أنّي اشترطت على نفسي في صدر هذه المقالات أن لا أتعرّض لذكر ما أعتمده فيما أجده مخالفا لما اعتمده لبيّنت وجه التفصّي من هذه المضائق و غيرها بيانا شافيا لكن الشرط أملك ومع ذلك فلا أجد من نفسي رخصة لا أشير في هذا الموضع إلى شيء من ذلك أصلا فأشرت إليه إشارة خفيّة يلوح الحقّ منها لمن هو ميسّر لذلك .

أقول : العاقل [2] كما لايحتاج في إدراك ذاته لذاته إلى صورة غير صورة ذاته الّتي بها هو هو فلا يحتاج أيضاً في إدراك مايصدر عن ذاته لذاته إلى صورة غير صورة ذلك الصادر الّتي

---

(١) قوله « و قول بكون الاول موصوفا بصفات غير اضافية ولا سلبية» قد اجمع الحكماء على انه يمتنع ان يتصف بصفات غير اضافية ولا سلبية والالزم أن يكون فاعلا قابلا ، وقول بان المعلول الاول غير مباين لذاته لان علم الله تعالى لما كان هو حصول الصورة فيه والعلم مقدم على الايجاد فيعلم العقل الاول اولا ثم يوجده . فيكون صورة العقل الاول مستندة اولا اليه تعالى ثم العقل الاول . فالمعقول الاول لايكون معلولا اولا وهو مقارن لا مباين له . م

(٢) قوله « اقول العاقل » يزعم الشارح ان علوم الله تعالى عين معلولاته ولما كانت المطلب

بهاهوهو . و اعتبر من نفسك أنّك تعقل شيئاً بصورة تتصوّرها أوتستحضرها في صادرة عنك لا بانفرادك مطلقابل بمشاركةٍ ما من غيرك . ومع ذلك فأنت لاتعقل تلك الصورة بغيرها بل كما تعقل ذلك الشيء بها كذلك تعلقها أيضا بنفسها من غير أن يتضاعف اعتباراتك المتعقّلة بذاتك و بتلك الصورة فقط على سبيل التركيب . و إذا كان حالك مع ما يصدر عنك بمشاركة غيرك هذه الحال فما ظنّك بحال العاقل مع ما يصدر عنه لذاته من غير مداخلة غيره فيه ؟ و لا تظنّ أنّ كونك محلاًّ لتلك الصورة شرط في تعقّلك إيّاها فإنّك تعقل ذاتك مع أنّك لست بمحلّ لها ؛ بل إنّما كان كونك محلاًّ لتلك الصورة شرطاً في حصول تلك الصورة لك الّذي هوشرط في تعقّلك إيّاها فإن حصلت تلك الصورة لك بوجه آخر غيرالحلول فيك حصل التعقّل من غير حلول فيك . ومعلوم أنّ حصول الشيء لفاعله في كونه حصولاً لغيره ليس دون حصول الشيء لقابله . فإذن المعلولات الذاتيّة للعاقل الفاعل لذاته حاصلة له من غير أن يحلّ فيه . فهو عاقل إيّاها من غير أن تكون هي حالّة فيه .

دقيقا يستبعده ارباب التحصيل فى بادىء النظر . وكان طريق التعليم ان يقدم قياس الشعر ، ثم الخطاب ، ثم الجدل ، ثم البرهان . ولم يكد ينتظم هناك قياس الشعر لبعد المقام عن التخيل . و كان قدم من المقدمات مايمكن ان يحاول بها ، ثم شرع فى اثبات مطلبه بتقديم مقدمات خطابية تحصل الظن ثم تدرج إلى البرهان حتى يحصل اليقين .

اما الدليل الجدلى : فان يقال : بناء على الدرس السابق علم الله تعالى بغيره يجب أن يكون نفس غيره لان علم الله تعالى إما ان يكون ثابتا ، أولا يكون . و الثانى مذهب القدماء ، والاول اما ان يكون نفس الله تعالى ، او نفس معلوله ، اولا هذا ولا ذاك . و محال ان يكون نفس الله تعالى لتعدد العلوم بتعدد المعلومات فان العلم بزيد مغاير للعلم بعمر و بالضرورة فلو كان علم الله تعالى عين ذاته لزم تعدد ذاته او اتحاد امور مختلفة فبقى أن يكون نفس معلوله . والثالث أيضا باطل لانه اما يكون قايما بالله تعالى فيلزم الكثرة فى ذاته و انه قابل فاعل ، أو قائما بنفسه فيلزم المثل الافلاطونية ، او قايما بمعلولاته فيلزم أن يكون علم الله تعالى متأخرا عن معلولاته و انه محال .

و اما الطريق الخطابى : فهو ان ادراك الذات ليس بحصول صورة فانه لوكان بحصول صورة وجب أن يكون بين الذات و الصورة امتياز لكن لا امتياز بالمهية لاتحادهما فيهما ، ولا بالعوارض لان الصورة لما تحققت فى الذات فجميع عوارضها عوارضها واذا لم يحتج العاقل فى ادراك ذاته الى صورة

و إذا تقدّم هذا فأقول : قد علمت أنّ الأوّل عاقل لذاته من غير تغاير بين ذاته و بين عقله لذاته في الوجود إلاّ في اعتبار المعتبرين علي مامرّ ، وحكمت بأنّ عقله لذاته علّة لعقله لمعلوله الأوّل . فإذا حكمت بكون العلّتين أعنى ذاته و عقله لذاته شيئاً واحداً في الوجود من غير تغاير فاحكم بكون المعلولين أيضا أعنى المعلول الأوّل وعقل الأوّل له شيئاً واحداً في الوجود من غير تغاير يقتضى كون أحدهما مباينا للأوّل و الثانى متقرّراً فيه ، و كما حكمت بكون التغاير في العلّتين اعتباريّاً محضاً فاحكم بكونه في المعلولين كذلك . فإذن وجود المعلول الأوّل هونفس تعقّل الأوّل إيّاه من غير احتياج إلى صورة مستأنفة تحلّ ذات الأوّل تعالى عن ذلك ، ثمّ لما كانت الجواهر العقلّية تعقل ماليس بمعلولات لها بحصول صور فيها و هى تعقل الأوّل الواجب و لا موجود إلاّ و هو معلول للأوّل الواجب كانت جميع صور الموجودات الكلّيّة والجزئيّة على ما عليه الوجود حاصلة فيها، و الأوّل الواجب يعقل تلك الجواهر مع تلك الصور لابصور غيرها بل بأعيان

لم يحتج فى ادراك ما يصدر من ذاته إلى صورة . و اعتبر فى نفسك فانك اذا تعقلت شيئاً . حصل لك صورة المعقول بمشاركة من العقول ولاتحتاج فى ادراك تلك الصورة الصادرة منك بالمشاركة الى حصول صورة اخرى عندك بل تلك الصورة كافية فى تعلقها . فبالاولى أن ماصدر من العاقل بالذات لايحتاج فى تعقله الى صورة .

ثم اورد عليه سؤالين وربما يتفطن المتعلم منهما .

أحدهما : انصورة العقلية إنما يكفى فى تعقلها لكونها حالة فى النفس و امتناع حصول صورة اخرى مساوية لها . وهذا بخلاف مايصدر عن العاقل فانه ليس بحال فيه .

الثانى : أن الصورة العقلية ليست حاصلة عن النفس بل النفس قابلة لها و انما حصلت الصورة عن العقول الفعالة .

و اجاب عن الاول : بان كون الصورة حالة فى النفس ليس شرطا فى التعقل والا لم يكف نفس ذاتنا فى تعقل ذاتنا بل حلول الصورة فى النفس شرطا لحصول الصورة الذى هو تعقلها حتى ان حصلت الصورة لها بوجه آخر غيرالحلول حصل التعقل .

و عن الثانى : بأن حصول الشىء عنالفاعل حصول للفاعل . فيكون حصولا لغير ذلك الشىء و هو التعقل إذلا معنى للتعقل إلاحصول الشىء للمجرد . وحصول الشىء القابل اضعف فى كونه حصولا لغيره من حصول الشىء للفاعل و إذاكان الثانى كافيا فى التعقل كفى الاول بطريق اولى .

و الى هذا السؤال و الجواب أشار بقوله : و معلوم أنحصول الشىء . إلى آخره .

تلك الجواهر و الصور ، و كذلك الوجود على ما هو عليه فإذن لايعزب عن علمه مثقال ذرّة من غير لزوم محال من المحالات المذكورة .

فهذا أصل إن حقّقته و بسطته انكشف لك كيفيّة إحاطته تعالى بجميع الأشياء الكلّية و الجزئيّة إن شاء الله تعالى . و ذلك فضل الله يؤتيه من يشاء . ولولا أنّ تلخيص هذا البحث على الوجه الشافي يستدعي كلاما بسيطا لايليق أن نورد أمثاله على سبيل الحشو لذكرت ما فيه كفاية لكن الاقتصار ههنا على هذا الايماء أولى .

(إشارة)

☆(الأشياء الجزئيّة قد تعقل كما تعقل الكلّيّات من حيث تجب بأسبابها منسوبة إلى مبدء نوعه في شخصه يتخصّص به كالكسوف الجزئي فإنّه قد يعقل وقوعه بسبب توافي

ثم لما استحصل ظن المتعلم بمطلوبه بهذه المقدمات الخطابية برهن على المطلوب بانه قد ثبت أن المبدء الاول عالم بذاته ، و ثبت انذاته علة لمعلوله ، و ثبت أن العلم بالعلة علة للعلم بالمعلول. فيلزم من هذه المقدمات أن حصول المعلول نفس تعقله . فانه لما كانت العلتان متحدتين يلزم أن يكون المعلولان متحدين لامحالة . فكما ان تغاير العلتين ليس الافي الاعتبار كذلك تغاير المعلولين . فجميع الجزئيات و الكليات حينئذ صدرت من الله تعالى و الصدور هوعين التعقل فيلزم ان يكون الله تعالى عالما بهامن غير كثرة فى ذاته .

وأما الجواهر العقلية فلهاصنفان من التعقل : احدهما : علما بمعلولاتها وهوغير معلولاتها . والاخر: بما عدا معلولاتها كعلمها بالله و كعلمها بالمعدومات فان هذه العلوم يكون بحصول صورتها على طريق الاشراق من المبدء الاول .

فالحاصل: أن علم الله تعالى هو حضور ساير معلولاته عندالله و مثل المعدومات لماكانت حاضرة عندالعقول و هى حاضرة عندالله تعالى كانت أيضاحاضرة عندالله تعالى ضرورة أن الحاضر عندالحاضر حاضر فيكون الله تعالى عالماً بجميع الاشياء من غير تكثر فى ذاته .

و نقول أيضاً : علم الله بالاشياء هو تميز الاشياء عندالله ، وتميز الاشياء عنده هوعين ذاته ليس بحسب صورة فيه . فاذا نسبت التميز الى المعلول فهو نفس المعلول فليس فى الخارج الا ذات الله تعالى وذوات الاشياء . فالعلم اما ان يقال نفس الله تعالى بمعنى تميز الاشياء عنده ، او نفس الاشياء بمعنى تميز الاشياء .

و اعلم ان هذا الكلام لطيف دقيق جدا . وانه وان فرضنا عدم تمامه فى الاستدلال قوى متين فى دفع الاشكال . م

أسبابه الجزئيّة و إحاطة العقل بها أو تعقّلها كما تعقل الكلّيّات . و ذلك غير الإدراك الجزئيّ الزمانيّ الّذي يحكم أنّه وقع الآن أو قبله ، أو يقع بعده ؛ بل مثل أن تعقل أنّ كسوفاً جزئيّاً يعرض عند حصول القمر وهو جزئيّ ما وقت كذا ، و هو جزئيّ ما في مقابلة كذا . ثمّ ربّما وقع ذلك الكسوف ولم يكن عند العاقل الأوّل إحاطة بأنّه وقع أو لم يقع وإن كان معقولاً له على النحو الأوّل لأنّ هذا إدراك آخر جزئيّ يحدث مع حدوث المدرك ، ويزول مع زواله . وذلك الأوّل يكون ثابتاً لدهر كلّه و إن كان علماً بجزئيّ وهو أنّ العاقل يعقل أنّ بين كون القمر في موضع كذا وبين كونه في موضع كذا يكون كسوف معيّن في وقت من زمان أوّل الحالين محدود عقله ذلك أمر ثابت قبل كون الكسوف ومعه وبعده)*

يريد التفرقة بين إدراك الجزئيّات [١] على وجه كلّيّ لا يمكن أن يتغيّر و بين إدراكها على وجه جزئيّ يتغيّر بتغيّرها ليبيّن أنّ الأوّل تعالى بل كلّ عاقل فهو إنّما

(١) قوله « يريد التفرقة بين ادراك الجزئيات » حاصل كلامه أن الجزئيات طبايع مخصوصة بمخصصات . فلها اعتبار ان : من حيث هي طبايع، ومن حيث هي متخصصة بالمخصصات فتعقلها من حيث هي طبايع تعقلها على وجه كلى ، و تعقلها من حيث هي متخصصة تعقلها على وجه جزئى و أحكامها بالحيثية الاولى لايتغير بخلافها بالحيثية الثانية .

ونحن نقول : الجزئيات من حيث انها متخصصة بمخصصات معلولات الواجب . وقد تقرر عندهم أن العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول فيكون الله تعالى عالما بالجزئيات من تلك الحيثية . فلو كانت متغيرة من تلك الحيثية يلزم تغير علم الله تعالى و انه محال . فهذا الكلام من الشارح يناقض ما صرح القوم به بل ما صرح به فى تحقيق علم الله تعالى .

و الحق الصريح الذى لايشو به الشبهة : ان تعقل الجزئيات من حيث انها متعلقة بزمان تعقل بوجه جزئى متغير ، ومن حيث انها غير متعلقة بزمان تعقل على وجه كلى لايتغير . و قد بين الوجه الذى لايتعلق بالزمان بالوجوب عن اسبابها فان من عقل الجزئيات من حيث يجب باسبابها حصل عنده صور الموجودات المترتبة ولايتغير العلم بها بتغير ها فى احوالها قطعا لان هذا الوجه لايتغير بالزمان ضرورة أن وجوب المعلول عن العلة التامة ليس بزمانى ولا تعلق له بالزمان اصلا .

و توضيح ذلك : أن الممكن يتساوى وجوده و عدمه بالنظر الى ذاته فاذا وجد اسباب وجوده وجب وجوده ، واذا وجد اسباب عدمه امتنع وجوده . وكل عاقل مالم يعقل اسباب وجوده واسباب عدمه يكون مترددا فى وجوده وعدمه .

يدرك الجزئيّات من حيث هو عاقل على الوجه الأوّل دون الثاني و إدراكها على الوجه الثاني لا يحصل إلّا بالإحساس والتخيّل أو ما يجري مجراهما من الآلات الجسمانيّة .
وقبل تقرير ذلك نقول : كلّيّة الإدراك و جزئيّته تتعلّقان بكلّيّة التصوّرات الواقعة فيه وجزئيّتها ، ولا مدخل للتصديقات في ذلك فإنّ قولنا : هذا الإنسان يقول هذا القول في هذاالوقت . جزئيّ،وقولنا : الإنسان يقول القول في وقت . كلّي.ولم يتغيّر فيهما إلّا حال الإنسان والوقت . والقول بالجزئيّة والكلّيّة و كلّ جزئيّ يتعلّق به حكم فله طبيعة توجد في شخصه إنّما تصير تلك الطبيعة جزئيّة لا يدركها العقل ولا يتناولها البرهان والحدّ بسبب انضياف معنى الإشارة الحسيّة إليها أو ما يجري مجراها من المخصّصات الّتي لا سبيل إلى إدراكها إلّا الحسّ وما يجري مجراه . فإن أُخذت تلك الطبيعة مجرّدة عن تلك المخصّصات صارت كلّيّة يدركها العقل ويتناولها البرهان و الحدّ ، وكان الحكم المتعلّق بها حين كونها جزئيّة باقياً بحاله . اللهم إلّا أن يكون الحكم متعلّقاً بالأُمور المخصّصة من حيث هي مخصّصة .

و إذا ثبت هذا فنقول : كلّ من أدرك علل الكائنات من حيث إنّها طبائع ، وأدرك أحوالها الجزئيّة وأحكامها كتلافيها ، وتباينها ، وتماسّها ، وتباعدها ، وتركّبها ،وتحلّلها من حيث هي متعلّقة بتلك الطبائع،وأدرك الأُمور الّتي تحدث معها ، وبعدها ، وقبلها من حيث

واذاعرف اسباب وجوده عرف انه يجب ان يوجدواذاعرف اسباب عدمه عرف انه يمتنع ولايكون عند امكان الوجود او امكان العدم ، و اذاعرف اكثر اسباب وجوده ظن وجوده ويغلب ذلك الظن بحسب عرفان كثرة الاسباب . مثاله ان وجدان الكنز لزيد يمكن أن يكون و يمكن أن لايكون و إذا عرفنا أن زيدا سيمشى الى زواية وعرفنا ان ماعلى راس الكنز من الخشبة وغيرها منكسر بحركة زيد لم يعرض لنا شك فى انه يجد الكنز فقد علمنا وجوب وجدان الكنز بحسب معرفة الاسباب ، و هكذا حال المنجم يحكم بحوادث حين يعرف اسبابها . ولمالم يعرف جميع الاسباب بل بعضها يعرض له الغلط فى بعض الاحكام . والله سبحانه لماكان محيطا بجميع اسباب كل ممكن ممكن فلابد أن يكون محيطا بجميع الممكنات وبامتناع وجودها حين علم اسباب عدمها . فلاامكان فى علم الله تعالى لانه منزه عن التردد والشك . فالله تعالى يعلم جميع الحوادث الجزئية و ازمنتها الواقعة هى فيها لامن حيث أن بعضها واقع الان وبعضها فى الزمان الماضى وبعضها فى الزمان المستقبل والحال. فان العلم بالجزئيات من هذا الحيثية متغير بحسب تغير الماضى والمستقبل والحال بل علما متعالياعن

يكون الجميع واقعة في أوقات يتحدّد بعضها ببعض على وجه لا يفوته شيء أصلا فقد حصل عنده صورة العالم منطبقة على جميع كلّيّاته وجزئيّاته الثابتة والمتجدّدة المتصرّمة الخاصّة بوقت دون وقت كما عليه الوجود غير مغايرة إيّاها بشيء ، وتكون تلك الصورة بعينها منطبقة على عوالم اُخر لو حصلت في الوجود مثل هذا العالم بعينه فتكون صورة كلّيّة منطبقة على الجزئيّات الحادثة في أزمنتها غير متغيّرة بتغيّرها ، هكذا يكون إدراك الجزئيّات على الوجه الكلّي.

ونعود إلى شرح الكتاب فقوله « الأشياء الجزئيّة قد تعقل كما تعقل الكلّيّات » إشارة إلى إدراكها من حيث هي طبائع مجرّدة عن المخصّصات المذكورة ، وقيّدها بقوله « من حيث تجب بأسبابها » ليكون الإدراك لتلك الأشياء مع كونه كلّياً يقينيّاً غير ظنّي ، ثمّ قال « منسوبة إلى مبدء نوعه في شخصه » أي منسوبة إلى مبدء طبيعته النوعيّة موجودة في شخصه [1] ذلك لأنّها غير موجودة في غير ذلك الشخص بل مع تجويز أنّها موجودة في غيره . والمراد أنّ تلك الأشياء إنّما تجب بأسبابها من حيث هى طبائع أيضاً ، ثمّ قال

الدخول تحت الازمنة ثابتا أبد الدهر . ومثاله ان المنجم اذا علم ان القمر يتحرك فى كل يوم كذا ، والشمس أيضا يتحرك فى كل يوم كذا يعلم انه يحصل بينهما مقارنة أو مقابلة حين وصولهما الى نقطة اول الحمل فى وقت معين . و هذا العلم ثابت له حال المقارنة و قبلها و بعدها . واما اذا علم أن اليوم يحصل المقارنة فاذا مضى اليوم فان علم بذلك كان جهلا و الا يلزم التغير .

والحال أن المجردات من الازل الى الابد معلومة لله تعالى كل فى وقته ليس فى علمه كان و كاين ويكون بل هى حاضرة عنده فى اوقاتها ازلا و ابدا . واما كان و كاين ويكون فهى بالنسبة الى علوم الممكنات . هكذا ينبغى أن يحقق هذا المقام و يحتزر عما يسرع اليه الاوهام .

(١) قوله « اى منسوبة الى مبدء طبيعته النوعية موجودة فى شخصه » يعنى كما اذا اخذ الجزئيات من حيث انها طبايع كذلك اخذ الاسباب من حيث هى طبايع فالعلم بالجزئيات من حيث انها طبايع بحسب اسباب موجودة كذلك لا يتغير .

و قوله : و انما نسبها الى مبدء كذلك : أى انما قال : منسوبة ، ولم يقل : معلولة لمبدء نوعه فى شخصه .

لان الجزئى من حيث انه جزئى لا يمكن أن يستند الى الطبيعة من حيث هى ، بل الى علة جزئية .

« يتخصّص به» أى يتخصّص تلك الجزئيّات بطبيعة ذلك المبدء . وإنّما نسبها إلى مبدء كذلك لأنّ الجزئيّ من حيث هو جزئيّ لا يكون معلولا لطبيعة غيرجزئيّة ولا الطبيعة علّة له من حيث هو كذلك . وباقي كلامه ظاهر إلى قوله « وهو أنّ العاقل يعقل أنّ بين كون القمر في موضع كذا » إلى آخره . معناه أنّ من يعقل أنّ بين كون القمر في أوّل الحمل مثلا وبين كونه في أوّل الثور يكون كسوف معيّن في وقت محدود من زمان كونه في أوّل الحمل كالوقت الذي سار القمر فيه من أوّل الحمل عشر درجات فإنّما يكون تعقّل ذلك العاقل لهذه الأُمور أمراً ثابتاً قبل وقت الكسوف ومعه وبعده . فظهر من هذا البيان أنّ تحديد زمان الكسوف بزمان أوّل الحالين أعني كون القمر في أوّل الحمل واجب فإنّ وقت الكسوف إنّما يتحدّد به أو بما يجرى مجراه . وليس زيادة غير محتاج إليه كما ظنّه الفاضل الشارح .

☆(تنبيهٌ وإشارةٌ)☆

☆ (قد تتغيّر الصفات للأشياء على وجوه) ☆

هذا الفصل يشتمل على قسمة الصفات[1] إلى أصنافها ، وبيان ما يتغيّر منها بتغيّر الأُمور الخارجة عن ذات الموصوف وما لا يتغيّر ليستدلّ بذلك على نفي الصنف الأوّل

و اقول : لوكان الكلام فى الجزئيات من حيث انها طبايع فمن الجايز استنادها فى الطبايع . فمعلوم من ذلك ان الكلام فى الجزئيات من حيث هى جزئية . والوجه فى ذلك انه اشارة إلى أن العلم بالاسباب الجزئية المعينة غير لازم فى العلم بالمسببات الجزئية بل العلم بالاسباب المطلقة كاف فيه كما ان العلم بالكسوف الجزئى يتوقف على كون القمر فى عقدة معينة فى وقت معينة . وكون القمر فى تلك العقدة فى ذلك الوقت امر كلى و ان انحصر نوعه فى شخصه . م

(١) قوله « هذا الفصل يشتمل على قسمة الصفات » الصفة اما اضافة محضة كالابوة والبنوة ، و اما حقيقية . و الحقيقية اما حقيقية محضة كالسواد والبياض ، واما حقيقية ذات اضافة . و هى اما ان يتغير بتغير الاضافة كالعلم فانه صفة حقيقية يوجب تغير اضافاته ، اولا يتغير كالقدرة . على ما ذكره .

وتقرير اعتراض الامام على ما فهمه الشارح : أن الإضافات التى للقدره احوال لذات الله تعالى بالحقيقة فاذاجاز تغيرها فلم لايجوز جميع تغيراحوال ذاته حتى صفاته الحقيقية ؛ وتحرير جوابه انه

عن الواجب الأوّل جلّ ذكره. وتلك القسمة أن يقال: الصفة إمّا أن تكون متقرّرة في الموصوف غير مقتضية لإضافته إلى غيره، و إمّا أن تكون مقتضية لإضافته إلى غيره وليست بمتقرّرة في ذاته، وإمّا أن تكون متقرّرة ومقتضية للإضافة معاً. وهي تنقسم إلى ما لا يتغيّر بتغيّر المضاف إليه، وإلى ما يتغيّر بتغيّره. فهذه أربعة أصناف.

قوله:

☆ (منها مثل أن يسودّ الّذي كان أبيض وذلك باستحالة صفة متقرّرة غير مضافة)☆

هذا هو الوصف الأوّل من الأربعة وهو ظاهر. والصنف الثاني غير مذكور في هذا الفصل.

قوله:

☆ (ومنها مثل أن يكون الشيء قادراً على تحريك جسم ما فلو عدم ذلك الجسم استحال أن يقال إنّه قادر على تحريكه فاستحال إذن هو عن صفته ولكن من غير تغيّر في ذاته بل في إضافته. فإنّ كونه قادراً صفة له واحدة تلحقها إضافة إلى أمر كلّيّ من تحريك أجسام بحال ما مثلا لزوماً أوليّاً ذاتيّاً ويدخل في ذلك زيد وعمرو وحجارة

لانسلم ان الاضافات احوال ذات الله تعالى بالحقيقة بل بالعرض. فالعارض لذاته هذا الامر الكلى الذى لايتغير. واما الجزئيات فداخلة تحت ذلك الامر الكلى و تابعة له. سلمناه لكن الاضافات لاوجود لها فى الاعيان وتغير الاعتبارات العقلية لايضر.

و انت خبير بان الجواب الاول انما يتوجه لذلك النقض باضافات القدرة؛ لكن ظاهر كلام الامام النقض بالاضافات المحضة كقبلية الله تعالى ومعيته و بعديته بالقياس الى حادث فانها لوكانت امورا موجودة فى الخارج و جاز تغيرها جاز ان يحدث فى ذات الله تعالى صفة بعد عدمها، اويزول عنها صفة بعد وجودها. و اذا جاز ذلك فيها فلم لايجوز فى الصفات الحقيقية؟ و حينئذ يتعين الجواب الثانى.

لايقال: صفات الله تعالى من القدرة والارادة من الامور الاعتبارية لاتقرر لها فى ذاته عندهم فلو لم يضر تغير الاعتبارات. فلم لايجوز تغيرها؟

لانا نقول: تغير تلك الصفات سلبها عنه تعالى فى بعض الاوقات و انه محال بخلاف تغير الاضافات فان سلبها فى بعض الاوقات ليس بمحال. م

وشجرة دخولا ثانياً فإنّه ليس كونه قادراً متعلّقاً به الإضافات المتعيّنة تعلّقٌ ما لابدّ منه فإنّه لو لم يكن زيد أصلا في الإمكان ولم تقع إضافة القوّة إلى تحريكه أبداً ما ضرّ ذلك في كونه قادراً على التحريك. فإنّ أصل كونه قادراً لا يتغيّر بتغيّر أحوال المقدور عليها من الأشياء، بل إنّما تتغيّر الإضافات الخارجيّة فقط. فهذا القسم كالمقابل للّذي قبله)☆

وهذا هو الصنف الثالث وهو الصفة المتقرّرة في الموصوف المقتضية لإضافته إلى شيء من خارج الّتي لا تتغيّر بتغيّر ذلك الشيء في الخارج وإن كانت تتغيّر إضافته إلى ذلك الشيء وهو كالقدرة الّتي هي هيئةٌ ما للذات بسببها يصحّ أن يصدر عن تلك الذات فعل وهي تقتضي كون القادر مضافاً إلى مقدورعليه ولا تتغيّر بتغيّر المضاف إليه. فإنّ القادر على تحريك زيد لا يصير غير قادر في ذاته عند انعدام زيد ولكن تتغيّر إضافته تلك فإنّه حينئذ لا يكون قادراً على تحريك زيد وإن كان قادراً في ذاته. والسبب في ذلك أنّ القدرة تستلزم الإضافة إلى أمر كلّي لزوماً أوليّاً ذاتيّاً، وإلى الجزئيّات الّتي تقع تحت ذلك الكلّي لزوماً ثانياً غير ذاتيّ؛ بل بسبب ذلك الكلّي والأمر الكلّي الّذي تتعلّق الصفة به لايمكن أن يتغيّر فلأجل ذلك لا يتطرّق التغيّر إلى الصفة. وأمّا الجزئيّات فقد تتغيّر و بتغيّرها تتغيّر الإضات الجزئيّة العرضيّة المتعلّقة بها وهذا الصنف كالمقابل للأوّل لأنّه صفة متقرّرة ذات إضافة والأوّل متقرّرة عارية عن الإضافة.

قوله:

☆ (ومنها مثل أن يكون الشيء عالماً بأنّ شيئاً ليس ثمّ يحدث الشيء فيصير عالماً بأنّ الشيء أيس فتتغيّر الإضافة والصفة المضافة معاً فإنّ كونه عالماً بشيء ما تختصّ الإضافة به حتّى أنّه إذا كان عالماً بمعنى كلّي لم يكف ذلك في أن يكون عالماً بجزئيّ جزئيّ؛ بل يكون العلم بالنتيجة علماً مستأنفاً يلزمه إضافة مستأنفة وهيئة للنفس مستجدّة لها إضافة مستجدّة مخصوصة غير العلم بالمقدّمة و غير هيئة تحقّقها لا كما كان في كونه قادراً له بهيئة واحدة إضافات شتّى. فهذا إذا اختلف حال المضاف إليه من عدم أو وجود وجب أن يختلف حال الشيء الّذي له الصفة لا في إضافة الصفة نفسها فقط بل في الصفة الّتي تلزمها تلك

الإضافة أيضاً) ☆

وهذا هو الصنف الرابع وهو الصفة المتقرّرة في الموصوف المقتضية لإضافته إلى شيء من خارج الّتي تتغيّر بتغيّر ذلك الشيء في الخارج وهي كالعلم فإنّه صورة متقرّرة في العالم مقتضية لإضافته إلى معلومه المعيّن ، ويتغيّر بتغيّر المعلوم فإنّ العالم بكون زيد في الدار يتغيّر علمه بخروجه عن الدار. وذلك لأنّ العلم إنّما يستلزم الإضافة إلى معلومه المعيّن ولا تتعلّق بغير ذلك المعلوم بعين التعلّق الأوّل بخلاف القدرة فإنّ القدرة تتعلّق بالمقدور الكلّي أوّلاً وبسببه بالمقدور الجزئي الّذي يقع تحت ذلك الكلّي ثانياً . أمّا العلم فإنّه إذا تعلّق بالكلّي فلا يتعلّق بالجزئي الّذى يقع تحت ذلك الكلّي البتّة إلّا إذ استؤنف العلم وجدّد فتعلّق بذلك الجزئي تعلّقاً آخر . ومثاله العلم بأنّ الحيوان جسم لا يقتضى بانفراده العلم بكون الإنسان جسماً ما لم يقترن إلى ذلك علم آخر وهو العلم بكون الإنسان حيواناً . فإذن العلم بكون الإنسان جسماً علم مستأنف له إضافة مستأنفة وهيئة جديدة للنفس لها إضافة جديدة غير العلم بكون الحيوان جسماً و غير هيئة تحقّق ذلك العلم . و يلزم من ذلك أن يختلف حال الموصوف بالصفة الّتي تكون من هذا الصنف باختلاف حال الإضافات المتعلّقة بها لا في الإضافات فقط بل وفي نفس تلك الصفة

قوله :

☆ (فما ليس موضوعاً للتغيّر لم يجز أن يعرض له تبدّل بحسب القسم الأوّل ولا بحسب القسم الثالث ، وأمّا بحسب القسم الثاني فقد يجوز في إضافات بعيدة لا تؤثّر في الذات) ☆

لمّا فرغ من أحكام الصفات أورد قضيّة كلّيّة وهى أنّ كلّ ما لا يكون موضوعاً للتغيّر لا يجوز أن تتبدّل صفاته المتقرّرة العارية عن الإضافة ، ولا صفاته المتقرّرة المتعلّقة بالإضافة الّتي تتغيّر بتغيّر الإضافة ، ويجوز أن تتبدّل إضافاته اللازمة لصفاته المتقرّرة الّتي لا تتغيّر بتغيّر تلك الإضافات ولا محالة يكون ذلك في إضافات بعيدة لازمة لزوماً ثانيا . ولا يمكن أن يكون في إضافات قريبة لازمة لزوماً أوّليّاً فإنّ التغيّر فيها يقتضى التغيّر في نفس تلك الصفات . وحينئذ تصير الذات موضوعه للتغيّر . فهذا تقرير كلامه .

وإنّما رسم الفصل بالتنبيه للقسمة المذكورة ، وبالإشارة لهذا الحكم الكلّيّ .

واعتراض الفاضل الشارح بأنّ الإضافة وجوديّة عندهم فإذا جوّزوا التغيّر فيها فلم لا يجوّزونه في الصفات الحقيقيّة ؟ .

ليس بوارد لأنّهم بيّنوا أنّ الإضافة الّتي يجوز تغيّرها ليست ممّا يتعلّق بها الموصوف ولا الصفة المتقرّرة فيها بالذات بل بالعرض . ومعناه ليس إلّا وقوع الشيء الّذي يظنّ أنّ الإضافة عارضة له كالقدرة على تحريك زيد مثلا تحت ما عرضت الإضافة له كالقدرة على التحريك مطلقاً . على أنّ وجود الإضافة هو كون الشيء بحيث يعقل له أمر بالقياس إلى غيره ، ولا يكون لذلك الأمر وجود غير هذا التعقّل . فلا يحدث من تغيّر الغير تغيّر الشيء بل يحدث منه تغيّر في الأمر المعقول فقط .

☆(نكتةٌ)☆

☆ (كونك يميناً و شمالا هو إضافة محضة ، و كونك قادراً عالماً هو كونك في حالة متقرّرة في نفسك تتبعها إضافة لازمة أو لاحقة . فأنت بهما ذو حال مضافة لا ذو إضافة محضة)☆

إشارة إلى الصنف الثاني من الأصناف الأربعة ، وذكر الفرق بينه وبين الصنفين الأخيرين لئلّا يلتبس بعضها ببعض . وذلك ظاهر .

☆(تذنيبٌ)☆

☆(فالواجب الوجود يجب أن لا يكون علمه بالجزئيّات علماً زمانيّاً حتّى يدخل فيه الآن و الماضي والمستقبل . فيعرض لصفة ذاته أن تتغيّر ؛ بل يجب أن يكون علمه بالجزئيّات على الوجه المقدّس العالي عن الزمان والدهر)☆

هذا الحكم كالنتيجة لما قبله وهو إنّما حصل من انضياف قولنا : واجب الوجود ليس بموضوع للتغيّر على ما ثبت في النمط الرابع إلى الحكم الكلّيّ المذكور و هو قولنا : كلّ ما ليس بموضوع للتغيّر فلا يجوز أن تتبدّل صفاته على التفصيل المذكور . ثمّ إنّ هذا الحكم يوهم مناقضة للقول بأنّ الكلّ معلول للواجب العالم بذاته . والعلم بالعلّة يوجب العلم بالمعلول فذكر رفعاً لهذا الوهم : أنّه يجب أن يكون علمه بالجزئيّات على الوجه الكلّيّ الّذي لا يتغيّر بتغيّر الأزمنة والأحوال .

واعلم أنّ هذه السياقة تشبه سياقة الفقهاء في تخصيص بعض الأحكام [1] العامّة بأحكام تعارضها في الظواهر . وذلك لأنّ الحكم بأنّ العلم بالعلّة يوجب العلم بالمعلول إن لم يكن كلّيّاً لم يمكن أن يحكم بإحاطة الواجب بالكلّ، وإن كان كلّيّاً وكان الجزئيّ المتغيّر من جملة معلولاته أوجب ذلك الحكم أن يكون عالماً به لا محالة . فالقول بأنّه لايجوز أن يكون عالماً به لامتناع كون الواجب موضوعاً للتغيّر تخصيص لذلك الحكم الكلّيّ بحكم آخر عارضه في بعض الصور . وهذا دأب الفقهاء ومن يجرى مجراهم . ولايجوز أن يقع أمثال ذلك في المباحث المعقولة لامتناع تعارض الأحكام فيها .

فالصواب أن يؤخذ بيان هذا المطلوب من مأخذ آخر وهو أن يقال : العلم بالعلّة يوجب العلم بالمعلول ، ولا يوجب الإحساس به . وإدراك الجزئيّات المتغيّرة من حيث هي متغيّرة لا يمكن إلّا بالآلات الجسمانيّة كالحواسّ وما يجرى مجراها . و المدرك بذلك الإدراك يكون موضوعاً للتغيّر لامحالة أمّا إدراكها على الوجه الكلّي فلا يمكن إلّا أن يدرك بالعقل . والمدرك بهذا الإدراك يمكن أن لا يكون موضوعاً للتغيّر فإذن الواجب الأوّل وكلّ ما لا يكون موضوعاً للتغيّر بل كلّ ما هو عاقل يمتنع أن يدركها من جهة ما هو عاقل على الوجه الأوّل ، ويجب أن يدركها على الوجه الثاني .

قوله :

☆ (ويجب أن يكون عالماً بكلّ شيء لأنّ كلّ شيء لازم له بوسط أو بغير وسط يتأدّى إليه بعينه قَدَرُه الّذي هو تفصيل قضائه الأوّل تأدّياً واجباً إذ كان ما لا يجب لايكون كما علمت) ☆

---

(١) قوله «واعلم أن هذه السياقة تشبه سياقة الفقهاء فى تخصيص بعض الاحكام» هذا سؤال وارد على مافهمه لاعلى ما حققناه . فان العلم بالجزئى المتغير انما يكون متغيراً لوكان زمانيا . واما على الوجه المقدس عن الزمان فلا كما صرح به الشيخ هيهنا . واما ان ادراك الجزئيات المتغيرة من حيث هى متغيرة لايمكن الا بالالات الجسمانية . فممنوع . انما هو بالقياس الينا لا بالنسبة الى الواجب عزاسمه . م

هذا تأكيد لإحاطته تعالى بالكلّ .

وأقول في تقريره : لمّا كان جميع صور الموجودات[1] الكلّيّة والجزئيّة الّتي لانهاية لها حاصلة من حيث هي معقولة في العالم العقليّ بإبداع الأوّل الواجب إيّاها كان ايجاد ما يتعلّق منها بالمادّة في المادّة على سبيل الإبداع ممتنعاً إذ هي غير متأتّية لقبول صورتين معاً فضلا عن تلك الكثرة ، وكان الجود الإلهيّ مقتضياً لتكميل المادّة بإبداع تلك الصور فيها وإخراج ما فيها بالقوّة من قبول تلك الصور إلى الفعل قدّر بلطيف حكمته زماناً غير منقطع في الطرفين يخرج فيه تلك الأمور من القوّة إلى الفعل واحداً بعد واحد فتصير الصور في جميع ذلك الزمان موجودة في موادّها . والمادّة كاملة بها .

وإذا تقرّر ذلك فاعلم : أنّ القضاء عبارة عن وجود جميع الموجودات في العالم العقليّ مجتمعة ومجملة على سبيل الإبداع . والقدر عبارة عن وجودها في موادّها الخارجيّة بعد حصول شرائطها مفصّلة واحداً بعد واحد كما جاء في التنزيل في قوله عزّ من قائل : وإن من شيء إلّا عندنا خزائنه وما ننزّله إلّا بقدر معلوم . والجواهر العقليّة وما معها موجودة في القضاء والقدر مرّة واحدة باعتبارين ، والجسمانيّة وما معها موجودة فيهما مرّتين . وهناك يظهر معنى قول الشيخ : إنّ كلّ شيء يوجده الأوّل بوسط أو بغير وسط يتأدّى قدره الّذي هو تفصيل قضائه الأوّل إلى ذلك الشيء بعينه تأدّياً على سبيل الوجوب .

---

(١) قوله « واقول : فى تقريره لماكان جميع صورالموجودات » قدبان من الاصول المتقدمة ان جميع صورالموجودات الكلية والجزئية من حيث هى معقولة حاصلة فى العالم العقلى . وانمالم يقل: فى ذات الله تعالى ليستقيم على مذهب المصنف والشارح . وهذا معنى القضاء اعنى وجودات الموجودات فى العالم العقلى .

ثم لما كان للمواد فى العالم العقلى صور متباينة استحال ان يفيض دفعة على المواد والا اجتمع المتباينان، اولا يفيض اصلا . فانه حط للمادة عن درجة الوجود اذ لا وجود لها الا بالصورة كان من لطيف حكمة الله تعالى خلق فلك غير منقطع الحركه يختلف احوال المادة و استعدادها بحسب اختلاف حركاته . فيرد صورة على المادة بحسب استعداد استعداد . وهذا هو القدر . اعنى وجود الموجودات فى الخارج بحسب الاستعدادات المختلفة مفصل ما كان مجمل الوجود فى الازل .

فالشارح قدم هذه المقدمة لتحقيق مهية القضاء و القدر . والجواهر العقلية موجودة فى القضاء

☆(إشارةٌ)☆

☆ (فالعناية هى إحاطة علم الأوّل بالكلّ ، و بالواجب أن يكون عليه الكلّ حتّى يكون على أحسن النظام ، وبأنّ ذلك واجب عنه وعن إحاطته به فيكون الموجود وفق المعلوم على أحسن النظام من غير انبعاث قصد وطلب من الأوّل الحقّ. فعلم الأوّل بكيفيّة الصواب في ترتيب وجود الكلّ منبع لفيضان الخير في الكلّ) ☆

هذا الفصل يشتمل على تفسير العناية وهو ظاهر . وقد مرّ في النمط السادس أيضاً ذكر ذلك . وإنّما أورده هناك بعد ذكر أنّ العالى لا يفعل لغرض في السافل ليعلم أنّ نظام الموجودات كيف صدر عن الأوّل من غير قصد . و أعاده هيهنا بعد نفى إدراك الجزئيّات المتغيّرة عنه تعالى ليعلم أنّ النظام الموجود في تلك الجزئيّات كيف صدر عنه . وموضع هذا البحث هو هذا الموضع . وإنّما أورده في النمط السادس لغرضٍ ما وهو إزالة الوهم المذكور . ولذلك بدء كلامه ثمّة بقوله « لا تجد مخلصاً إن طلبت » وبدء كلامه هيهنا بتقرير المراد .

و القدر مرة واحدة اذ لاوجود لها فى الازل ولكن باعتبارى الاجمال و التفصيل ، واما الصور و الاعراض الجسمية فهى موجودة فيهما مرتين : مرة فى الازل مجملا ، ومرة فى مالايزال مفصلا .

و اما العناية فهو علم الله بالموجودات على احسن النظام والترتيب ، وعلى مايستحب أن يكون لكل موجود من الالات بحيث يترتب الكمالات المطلوبة منه عليها . و الفرق بينها و بين القضاء ان فى مفهوم العناية تخصيصا و هو تعلق العلم بالوجه الاصلح و النظام الاليق بخلاف القضاء فانه العلم بوجود الموجودات جملة .

و اعلم ان الافعال الصادرة عنا انما تصدر بحسب ارادة و قصد يحدث لنا متوجها الى تحصيل الفعل ، ثم عزم على ذلك ، وتحريك القوة المحركة الى أن يحصل ذلك الفعل . و اما المبدء الاول فعنايته اعنى علمها بالموجودات على النظام الاليق كاف فى افاضة الموجودات ولايحتاج الى ارادة وعزم و قصد كما فى افعالنا . فالله تعالى مريد قادر من غير كثرة الا فى الاعتبار فهو عالم باعتبار انه حصل له الموجودات وصور المعقولات فى العالم العقلى ، و قادر باعتبار أن له ان يفعل وله ان لا يفعل. ولاشك أن كونه بهذه الحالة امر اعتبارى . وله ارادة و عناية باعتبار انه عالم بالموجودات على الترتيب اللايق بها . فهذه الصفات انما يخترعها العقل فى الله باعتبار آثاره وليس منها شىء موجود فى الخارج ؛ بل ليس فى الخارج الاذات مجردة ومعلولات مترتبة بعضها لازمة لذاته و بعضها حادثة غير لازمة . هكذا يجب أن يحقق . م

☼(إشارةٌ)☼

☼(الأُمور الممكنة في الوجود منها أُمور يجوز أن يتعرّى وجودها عن الشرّ والخلل والفساد أصلا ، ومنها أُمور لا يمكن أن تكون فاضلة فضيلتها إلّا وتكون بحيث يعرض منها شرٌّ ما عند ازدحامات الحركات و مصادمات المتحرّكات[1]. وفي القسمة أُمور شرّية إمّا على الإطلاق ، وإمّا بحسب الغلبة . وإذا كان الجواد المحض مبدءاً لفيضان الوجود الخيريّ الصواب كان وجود القسم الأوّل واجباً فيضانه مثل وجود الجواهر العقليّة و ما يشبهها . و كذلك القسم الثاني يجب فيضانه فإنّ في أن لا يوجد خير كثير ولا يؤتى به تحرّزاً من شرّ قليل شرّاً كثيراً . و ذلك مثل خلق النار فإنّ النار لا تفضل فضيلتها و لاتكمل مؤونتها في تكميل الوجود إلّا أن تكون بحيث تؤذي وتؤلم مايتّفق لها مصادمته من أجسام حيوانيّة . و كذلك الأجسام الحيوانيّه[2] لا يمكن أن يكون لها فضيلتها إلّا أن تكون بحيث يمكن أن يتأدّى أحوالها في حركاتها و سكوناتها . وأحوال مثل النار في تلك أيضاً إلى اجتماعات ومصاكّات مؤذية وإن تتأدّى أحوالها وأحوال الأُمور الّتي في العالم إلى أن يقع لها خطأ في عقد ضارٍّ في المعاد وفي الحقّ ، أوفرط هيجان غالب عامل من شهوة أو غضب ضارٍّ في أمر المعاد . وتكون القوى المذكورة لا تغنى غناها ، أو تكون بحيث يعرض لها عند المصادمات عارض خطأ و غلبة هيجان و ذلك في أشخاص أقلّ من أشخاص السالمين ، و في أوقات أقلّ من أوقات السلامة . و لأنّ هذا معلوم في العناية

---

(١) قوله « وامور لايمكن أن يكون فاضلة فضيلتها الا وتكون بحيث يعرض منها شرما عند ازدحامات الحركات و مصادمات التحريكات » كالنار فانها تقتضى الصعود من الارض و اذا صعدت من الارض الى حيزها لم يكن بدمن حرق اجسام معترضة فى وسط مسافتها . ففضيلة النار و هى غاية الحرارة لايحصل الا بافناء ما يصادفها . فهى وان اقتضت الشر فى بعض الاوقات الان وجودها نافع فى المركبات و غيرها . م

(٢) قوله « و كذلك الاجسام الحيوانية لايمكن أن يكون لها فضيلتها » كمالا يكون فضيلتها الا اذا كانت بحيث يمكن ان يتأدى حركتها فى الغذاء الى احالته و تشبيهه بالبدن حتى يحصل لها نشو و نماء . ولاشك أن فيه خلع صور و اكتساء صور . وذلك انمايكون بحركات الحيوان مثل أخذ الغذاء و ايراده على

الأُولى فهو كالمقصود بالعرض . فالشرّ داخل في القدر بالعرض كأنّه مثلا مرضيّ به بالعرض) ☆ .

لمّا فرغ عن بيان إدراك الأوّل الواجب لجميع ما سواه ، وكان البحث عن كيفيّة وقوع الشرّ في قضائه تعالى من المباحث المتعلّقة بذلك أراد أن يشير إليه .

ويجب أن يحقّق ماهيّة الشرّ قبل الخوض في المطلوب . فأقول : الشرّ يطلق على أُمور عدميّة من حيث هي غير مؤثّرة كفقدان كلّ شيء ما من شأنه أن يكون له مثل الموت والفقر والجهل ، و على أُمور وجوديّة كذلك كوجود ما يقتضى منع المتوجّه إلى كمال عن الوصول إليه مثل البرد المفسد للثمار والسحاب الّذي يمنع القصّار عن فعله وكالأفعال المذمومة مثل الظلم و الزنا و كالأخلاق الرذيلة مثل الجبن و البخل و كالآلام والغموم وغير ذلك . فإنّا إذا تأمّلنا في ذلك وجدنا البرد في نفسه من حيث هو كيفيّةٌ ما أو بالقياس إلى علّته الموجبة له ليس بشرّ بل هو كمال من الكمالات إنّما هو شرّ بالقياس إلى الثمار لإفساده أمزجتها . فالشرّ بالذات هو فقدان الثمار كمالاتها اللائقة بها . والبرد إنّما صار شرّاً بالعرض لاقتضائه ذلك . و كذلك السحاب . وأيضاً الظلم والزنا ليسا من حيث هما أمران يصدران عن قوّتين كالغضبيّة والشهويّة مثلا بشرّ بل هما من تلك الحيثيّة كمالان لتينك القوّتين إنّما يكونان شرّاً بالقياس إلى المظلوم أو إلى السياسة المدنيّة أو إلى النفس الناطقة الضعيفة عن ضبط قوّتيه الحيوانيّتين . فالشرّ بالذات هو فقدان أحد تلك الأشياء كماله . و إنّما أُطلق على أسبابه بالعرض لتأديتها إلى ذلك .

البدن . واحوال الحار الغريزى الذى هو مثل النار أى تصرفاته فى الغذاء .

هكذا سمعته . وليس بمنطبق على المتن كمال الانطباق لان هذه الحركات وان تأدت الى انخلاع الصورة الذى هو فقد ان كمال وشر الا انها ليست متأدية الى اجتماعات و مصاكات مؤذية .

و معنى الكلام فى المتن أن احوال الحيوانات فى حركاتها وسكناتها و احوال مثل النار فى تلك ايضاً أى فى تلك الحركات و السكنات يتأدى الى اجتماعات و مصاكات مؤذية . فالصواب أن يقال أما تأدى حركات الحيوانات وسكناتها إلى الاجتماعات والمصاكات المؤذية فظاهرة ، وأما تأدى مثل النار و سكناتها وهو الحار الغريب فكما اذا ورد الدواء الحار البدن و يؤذيه بحسب حرارته.

وكذلك القول في الأخلاق الّتي هي مباديها . وكذلك الآلام فإنّها ليست بشرور من حيث هي إدراكات لأمور ولا من حيث وجود تلك الأمور في أنفسها أو صدورها عن عللها . إنّما هي شرور بالقياس إلى المتألّم الفاقد لاتّصال عضو من شأنه أن يتّصل .

فإذن قد حصل من ذلك[1] أنّ الشرّ في ماهيّته عدم وجود أو عدم كمال لموجود من حيث أنّ ذلك العدم غير لائق به أو غير مؤثّر عنده ، وأنّ الموجودات ليست من حيث هي موجودات بشرور . إنّما هي شرور بالقياس إلى الأشياء العادمة كمالاتها لا لذواتها بل لكونها مؤدّية إلى تلك الأعدام فالشرور أمور إضافيّة مقيسة إلى أفراد أشخاص معيّنة وأمّا في نفسها وبالقياس إلى الكلّ فلا شرّ أصلا .

ونعود بعد تقرير هذا المعنى إلى الشرح فنقول : الأشياء بحسب اعتبار وجود الشرّ وعدمه تنقسم إلى ما لا شرّ فيه أصلا ، و إلى ما فيه ما هو شرّ وما ليس بشرّ ، وإلى ما ليس فيه ما ليس بشرّ أصلا . والقسم الثاني ينقسم إلى ما يغلب فيه ما ليس بشرّ على ماهو شرّ ، و إلى ما يتساويان فيه ، و إلى ما يغلب فيه ما هو شرّ . وهذه خمسة أقسام :

الأوّل : ما لا شرّ فيه أصلا . وهو موجود . فإنّ الموجودات الّتي لا تشتمل على أمر بالقوّة كالعقول لا شرّ فيها أصلا .

والثاني: ما يغلب فيه ماليس بشرّ على ما هو شرّ . وهو أيضاً موجود . فإنّ الموجودات الّتي لا يمكن أن تكون على كمالاتها اللائقة بها إلّا وتكون بحيث يعرض منها عند ملاقاتها لما يخالفها منع ذلك المخالف عن كماله كالنار فإنّها لا يمكن أن تكون بالغة في الحرارة إلّا وتكون بحيث يعرض منها تفريق أجزاء بعض المركّبات بالإحراق يكون لا محالة من هذه الصنف . وظاهر أنّ مثل هذه الموجودات يكون من شأنها الإحالة والاستحالة ، والكون والفساد . وهي قليلة بالقياس إلى الكلّ . ووقوع التقاوم المقتضى لصيرورة البعض

---

(١) قوله « فاذن قد حصل من ذلك » لما حصل مما تقدم أن الشر يطلق على عدم شيء من حيث هو غير مؤثر وهو فقدان كمال الشيء ، و اذا اطلق على امر وجودى مانع عن الكمال فالشر بالحقيقة هو فقدان الكمال أيضا . فقد حصل مفهوم الشر و هو عدم كمال لموجود من حيث هو غير لائق به : أو نقول : من حيث هو لا غير مؤثر . فليس هذه الاعتبارات مختلفة عن معنى واحد هو مفهوم الشر . وعلم هذا من تتبع استعمال الجمهور لفظ الشر فى موارده . م

ممنوعاً عن كمالاته أيضاً فيها قليل . فإنّه لا يقع إلّا في أجزاء العناصر وبعض المركّبات ، و في بعض الأوقات .

وأمّا الأقسام الثلاثة الباقية الّتي تكون شرّاً محضاً، أويغلب الشرّ فيها ، أويساوى ما ليس بشرّ فغير موجود لأنّ الوجودات الحقيقيّة والإضافيّة في الموجودات لا محالة يكون أكثر من الأعدام الإضافيّة الحاصلة على الوجه المذكور .

والشيخ أشار إلى القسمين الأوّلين بقوله : « الاُمور الممكنة في الوجود » إلى قوله « ومصادمات المتحرّكات » وإلى الثلاثة الباقية بقوله « وفي القسمة اُمور شرّية إمّا على الإطلاق أو بحسب الغلبة » .

واحتجّ على وجود الأوّلين بقوله « وإذاكان الجود المحض » إلى قوله « وفي أوقات أقلّ من أوقات السلامة » و أورد في الأمثلة الألم والأذى الحاصلين للحيوانات جميعاً ، والجهل المركّب الضارّ في المعاد الّذي يعرض لها لامن حيث هى حيوان بل من حيث هى إنسان ، والاُمور الّتي تعرض له بسبب قوّتيه الحيوانيتّين و تضرّه في أمر المعاد يعنى الأخلاق الرذيلة والملكات الذميمة . فإنّ هذه الأشياء هى معظم ما ينسب إلى الشرور . وذكر أنّ أجزاء العالم المختلفة الصور ، والقوى المذكورة المختلفة الأفعال لا يغنى غناها إلّا أن تكون بحيث يعرض لها عند التلاقى مثل هذه الأشياء وهي أقلّيّة الوجود وإن كانت كثيرة بالعدد ، ثمّ ذكر أنّ هذه الشرور معلومة في العناية الاُولى فهى مقصودة لا بالذات بل بالعرض ، ومرضيّ بها لامن حيث هى شرور بل من حيث هي لوازم خيرات كثيرة لايمكن أن تكون منفكّة عنها .

قال الفاضل الشارح : هذا البحث ساقط عن الفلاسفة [1] والأشاعرة لأنّه لايستقيم

---

(١) قوله « قال الفاضل الشارح هذاالبحث ساقط عن الفلاسفة » لانه لا يستقيم الا مع القول بان فاعل العالم مختار ، ومع القول بالحسن و القبح العقليين . و الفلاسفة لا يقولون بواحد من هذين الاصلين : اما انه لابد من القول بالفاعل المختار فلان قول القائل : لم يوجد الشر في افعال الله تعالى ؟ انما يتوجه اذاكان تعالى الله مختاراً يمكنه أن يفعل وان لايفعل حتى يقال : لم فعل هذا دون ذاك ؟

إلّا مع القول بالاختيار والحسن والقبح العقليّين كما هو مذهب المعتزلة . أمّا مع القول بالإيجاب أو بنفي الحسن والقبح عن الأفعال الإلهيّة لا يكون السؤال بلم عن أفعاله وارداً . فإذن خوض الفلاسفة فيه من جملة الفضول .

والجواب : أنّ الفلاسفة إنّما يبحثون عن كيفيّة صدور الشرّ عمّا هو خير بالذات فينبّهون على أنّ الصادر عنه ليس بشرّ فإنّ صدور الخيرات الكلّيّة الملاصقة للشرور الجزئيّة ليس بشرّ .

ثمّ قال : إنّهم يستدلّون على كون الشرّ عدماً . وهو ليس بصحيح لأنّهم إن أرادوا بذلك تفسير اللفظ على اصطلاحهم فلا حاجة إلى الاستدلال ، و إن أرادوا حمل العدم على الشرّ فهم محتاجون قبل ذلك إلى معرفة ماهيّة الشرّ لأنّ التصديق مسبوق بالتصوّر . وعلى تقدير صحّة الاستدلال في هذا المقام فحاصل استدلالاتهم تمثيلات لا تفيد يقيناً .

والجواب : أنّهم إنّما يبحثون عن ماهيّة الشيء الّذي يعبّر عنه الجمهور بلفظة

وأما إذا كان موجبا لذاته لم يكن أن يقال : لم فعل هذا دون ذاك ؟ لانه لما وجدت هذه الافعال لان ذاته كانت موجبة لها استحال فى العقل عدم صدورها عنه سواء كانت الافعال خيرات أو شرورا.

و أما انه لابد من القول بالحسن و القبح العقليين لانها لولم يقل بذلك كان الكل حسنا صوابا من الله على ما هو قول الاشعرية . فلا يمكن ان يقول : لا يجوز من الله تعالى فعل الشر ويجب أن يكون فاعلا للخير.

و هذا البحث انما يستقيم على قول المعترفين بهذين الاصلين و هم المعتزلة ، و اما الذين ينكرونهما و هم الفلاسفة ، او احدهما و هم الاشاعرة . فيكون البحث ساقطا عنهم كما مر . فيكون خوضهم فيه من الفضول .

والجواب : انا لانسلم ان الفلاسفة لم يقولوا بالفاعل المختار بل هم قائلون به كما مر فامكن أن يقال : لم اختار هذا دون ذلك ، وايضا لانسلم انهم لايقولون بالحسن و القبح العقليين فان الحسن و القبح العقليين يطلقان على ملائمة الطبع و منافرته ، وعلى كون الشيء صفة كمال اوصفة نقصان ، وعلى كون الفعل موجبا للثواب و العقاب و المدح والذم . ولا نزاع فى الاولين انما النزاع فى المعنى الاخير . فيتجه أن يقال: الله تعالى كامل بالذات خير بالذات فكيف يوجد منه الشر والناقص . و اليه اشار بقوله : انما يبحثون عن كيفية صدور الشر عما هو خير بالذات . ولاخفاء فى أن اندفاع الشبهة يتوقف على المنعين جميعا . و انما اقتصر على المنع الثاني تعويلا على ماسبق منه فى تحقيق الاختيار .

الشرّ فينظرون في وجوه استعمالاتهم ويلخّصون ما يدخل في تلك الماهيّة بالذات عمّا ينسب إليها بالعرض لتتحقّق الماهيّة ممتازة عن غيرها . وظاهر أنّ البحث على هذا الوجه صحيح . وليس باستدلال تمثيليّ . غاية مافي الباب أنّه مبنيّ على معرفة وجوه الاستعمالات الّتي لا طريق إليها إلّا الاستقراء .

ثمّ إنّ الفاضل الشارح حكم بأنّ الشرّ هو الألم وحده وهو وجوديّ ، و أنّ الخير هو إمّا عدم الألم يعني السلامة ، و إمّا ضدّه يعنى اللّذة . و أطال كلامه في بيان أنّ الآلام في الدنيا أكثرمن اللذّات . وهو يقتضي كون الشرّ غالباً .

ثمّ ذكر : أنّ الفلاسفة لا يخلّصهم عن هذه المضايق إلّا أن يقولوا : إنّ قول القائل: لم خلق الله الخلق . باطل . لأنّه تعالى خالق لذاته لا لعلّة . وهو ينافي القول بتعليل الشرّ . فإذن خوضهم في ذلك من باب الفضول .

أقول : لاحاجة بناهيهنا إلى إيراد جوابه [1] فإنّ مامرّ كاف فيه .

ثم قال : يجب أن يتصور الخير و الشر فى هذه المسئله ثم يبحث عنهما و المشهور فى مابين الفلاسفة ان الخير هوالوجود والشر هوالعدم . وربما استدلواعليه ببعض الامثلة كماقالوا انانحكم بان القتل شرو اذا تصورنا فيه من الامور الوجودية و العدمية وجدنا الشر من العدميات فانا اذا نظرنا الى كون السكين قاطعاً فهو خير لان كمال السكين أن يكون كذلك ، واذ انظرنا الى كون العضو قابلا للقطع كان ذلك أيضا خيرا لانه لو كان جاسيا لا يتأثر عن السكين كان ذلك شرا ، و اما اذا نظرنا الى قوة حيوة المقتول و الى تفرق اتصال بدنه وجدناه شرا و علمنا ان الوجود هو الخير و العدم هو الشر . و هذا الاستدلال ليس بجيد لانهم ان ارادوا بقولهم : الخيروجود والشرعدم . تفسير لفظ الخير بالوجود و تفسير لفظ الشر بالعدم فلاحاجة لهم فى الاستدلال لان لكل أحد أن يفسر أى لفظ شاء بأى معنى شاء ، و ان ارادوا التصديق بذلك فهو انمايتأتى بعد تصوير معنى الخير و الشر . و الكلام الان فيه . و بتقدير التنزل عن هذا المقام فهومجرد تمثيل لانه لايفيد اليقين .

والجواب : ان المراد تصويرالخير والشر والتمثيل ليس بالاستدلال بل تعين لمعنييهما من المعانى الواقعة فى موارد استعمالات الجمهور تلخيصا لهما عن غيرهما حتى تحقق ان كل موضع يطلقون الشر يريدون فقد ان كمال أوعدم شىء . م

(١) قوله « لاحاجة بناهيهنا الى ايراد جوابه » أما الشرهوالالم وحده فقدتبين ان الشر عدم شىء من حيث هوغير مؤثر ، والالم وإن كان شرا بالقياس الى فقدان الاتصال الا انه جزئى واحد

☆(وهمٌ وتنبيهٌ)☆

☆(ولعلّك تقول : إنّ أكثر الناس الغالب عليهم الجهل وطاعة الشهوة والغضب . فلم صار هذا الصنف منسوباً فيهم إلى أنّه نادر ؟ فاسمع أنّه كما أنّ أحوال البدن في هيئة ثلاثة : حال البالغ في الجمال والصحّة ، وحال من ليس ببالغ فيهما ، وحال القبيح و المسقام أوالسقيم . والأوّل والثاني ينالان من السعادة العاجلة البدنيّة قسطاوافراً أومعتدلا أو يسلمان . كذلك حال النفس في هيئتها ثلاثة : حال البالغ في فضيلة العقل و الخلق . وله الدرجة القصوى في السعادة الأخرويّة ، وحال من ليس له ذلك لاسيّما في المعقولات إلّا أنّ جهله ليس على الجهة الضارّة في المعاد وإن كان ليس له كثير ذخر من العلم جسيم النفع في المعاد إلّا أنّه في جملة أهل السلامة ونيل حظٍّ ما من الخيرات الآجلة ، وآخر كالمسقام والسقيم هو عرضه الأذى في الآخرة . و كلّ واحد من الطرفين نادر ، والوسط فاش غالب . وإذا أضيف إليه الطرف الفاضل صار لأهل النجاة غلبة وافرة)☆

من الشر فان الظلم والزنا والموت والجهل وغيرها شرور وليست بالام ، واما ان كثرة الالام يقتضى غلبة الشر فقد مر أن الوجود الحقيقي وهو وجود الشيء في نفسه والوجود الاضافي و هو كونه سبب الوجود شيء آخر أكثر من العدم الاضافي الذى هوشر أى كونه سببا لعدم آخر . وأما أن الفلاسفة لايخلصهم من هذه المضايق اى تصويرالشر ، وبيان قلته إلا بنفى تعليل الشر فقد بان ارتفاع تلك المضايق .

ونحن نحرر هذه المسئلة من الابتداء تلخيصا لها من الزوايد التى لاطائل تحتها فنقول : لما بين القضاء والقدر والفرق بينهما وبين العناية يريد ان يبين كيفية وقوع الشرور فى قضائه .

فان لسائل أن يسأل فيقول : فى الوجود شرور كثيرة من الزلازل والصواعق والحيوانات الموذية من السباع والهوام والقوى الشهوانية والغضبية التى يستلزم الشرور الكثيرة إلى غير ذلك . والله تعالى خير محض وكذا العقول والنفوس السماوية . فكيف صدرعن الموجودات التى هى خيرات محضه موجودات هى شرور .

وجواب هذا موقوف على تحقيق مهية الخير والشر . فالخير هوالوجود من حيث انه موثر ، والشر هوالعدم من حيث انه غير موثر . وكل وجود خير فى نفسه و ليس فى الوجود شراصلا ، نعم يطلق على الموجودات الشر باعتبار أنها تستتبع شرورا هى اعدام كمالات الغير . و كذا يطلق الخير على الموجودات باعتبار انها تستتبع خيرات أى يكون مصدراً لكمالات الخير . فذلك الموجود يكون خيرا وشرا بالاضافة والعرض . وهذا كالشمس فانها سبب لنضج المركبات وللحرارات والاضواء وغير ذلك من الكمالات الا انهار بما تصدع بسبب التبخير. فالشمس يكون شرا بالاضافة إلى التصديع

لمّـا كان قوى الإنسان (١) الّتي بحسبها تصدر الأفعال الإراديّة عنه ويصير بسببها سعيداً أوشقيّاً ثلاثاً : نطقيّـة ، وغضبيّـة ، وشهويّـة . و كانت السعادة والشقاوة العاجلتان مستحقرة بالقياس إلى الآجلتين ، وكان الغالب على الناس بحسب النظر الظاهر أضداد ماينبغي أن يكونوا عليه بحسب هذه القوى أعنى الجهل وطاعة الشهوة و الغضب سبق الوهم إلى كون الأكثرين أشقياء لاسيّما في الآجل . و ذلك يقتضى غلبة الشرّ في نوع الإنسان الّذي هو أشرف أنواع الكائنات . فأزال الشيخ هذا الوهم بأنّ وجود الجهل الّذي هو ضدّ اليقين أعنى الجهل المركّب الراسخ نادر كوجود اليقين ، والعامّ الفاشى هوالجهل

الذى هو عدم صحته . والشر وان اطلق على الوجودلكنه إذا فتش يكون مشتملا على عدم لايطلق الشر عليه الاباعتبار ذلك العدم . فالشر فىالحقيقة هو ذلك العدم .

والامثلة التى ذكرهـا الحكماء ليست براهين بل كأنها جواب لسؤال و هو انكم قلتم : أن مهيةالخير الوجود ، ومهية الشر العدم . و نحن نجد اطلاق الشر على الوجود فلا يكون التعريف صحيحـا .

فاجابوا بان الوجود ليس بشر على الحقيقة بل بالعرض و الاضافة و تقسيم الموجودات الى الاقسام الخمسة انما هو بهذا الاعتبار أى الخير والشر بالاضافة والافليس الوجود شرا أصلا

ثم حاصل الجواب:أن الموجود الشر انما وقع فىالقضاء الالهى لان كل موجود يفرض وفيه شر فلابد أن يكون جهات خيريته اكثر من جهات شريته . ولايجوز أن يترك الخير الكثير لاجل الشر اليسير . هذا هو خلاصة البحث فى هذاالمقام . م

(١) قوله «لماكان قوى الانسان» تلخيص السؤال ان للانسان قوىثلاثا والغالب عليهمبحسب القوة النطقية الجهل ، وبحسب القوة الشهوانية و الغضبية طاعة الشهوة والغضب . وهى شرور لانها اسباب الشقاوة والعقاب . فيكون الشر غالبا فى نوع الانسان .

وتقدير الجواب أن يقال : كما أن للبدن فىالصحة والجمال اقساما ثلاثة : مافى غايةالجمال ، وما فى غاية المرض والقبح وما بينهما وهو الغالب . كذلك للنفس فىالعلم والخلق ثلاثة اقسام : من فى كمال العلم وحسن الخلق ، ومن فى غاية الجهلوقبح الخلق ، ومن بينهما وهو الغالب اذ النادر هو الجهل المركب دون البسيط . فـاذا انضم إلى الطرف الافضل يكون الغلبة لاهل النجـاة .

فان قلت : الجهل البسيط أيضا شر لانه فقدان الانسان كماله العلمى فلما كان هوالعام الفاشى يكون الشر اكثر .

فنقول : الكلام فىالموجودالذى هوالشر . والجهل ليس بموجود . والانسان ليس بشر بالاضافة لانه ليس سببا له . م

البسيط الّذي لا يضرّ في المعاد كثير ضرر . و كذلك في القوّتين الأخيرتين فإنّ وجود الشرارة المضادّة للملكة الفاضلة نادر كوجودها . و العامّ الفاشى هو الأخلاق الخالية عن غايتي الفضل والرذالة . وشبّه النفوس في هذه الأحوال بالأبدان في الجمال والصحّة الغايتين، أوفي القبح والمرض الغايتين ، أوفي الحالة المتوسّطة بينهما . ثمّ بيّن أنّ الوسط مع أحد الطرفين غالب فإذن الشرّ ليس بغالب . و ذلك لأنّ الشقاوة الأبديّة تختصّ بالطرف الأخسّ على مايجيء بيانه . وهو معنى قوله « وآخر كالمسقام و السقيم هو عرضة الأذى في الآخرة» يقال : هو عرضة الشيء وعرضة للشيء إذاكان منتصباً لشيء لايتعرّض ذلك الشيء لغيره . وباقي عباراته واضحة .

☆(تنبيه)☆

☆(ولايقعنّ عندك [1] أنّ السعادة في الآخرة نوع واحد ، ولا يقعنّ عندك أنّ السعادة لاتنال أصلا إلّا بالاستكمال في العلم وإن كان ذلك يجعل نوعها نوعاً أشرف ، ولا يقعنّ عندك أنّ تفاريق الخطايا باتكة لعصمة النجاة بل إنّما يهلك الهلاك السرمد ضرب

---

(١) قوله «لايقعن عندك» هذا تنبيه على توهمات فى الباب باطلة :

احدها : ان السعادة نوع واحد لاتنال الا بكمال العلم فمن لايكون له علم اولا يكمل علمه فى الشقاوة فيكون الشر غالبا .

واجاب بالمنع عن ذلك .

ثانيها : ان مرتكبى الخطايا اكثر من غيرهم ولا يكون لهم نجاة من العذاب فيغلب الشر .

والجواب: ان الفساد اما فى الاعتقاد فلا يوجب الهلاك السرمد الا الجهل المركب ، و اما فى الخلق فليس كل خلق ردىء موجبا للعذاب بل مايتمكن فى النفس تمكنا بالغا . و الموجب للعذاب لايوجب الاعذابا محدودا منقطعا يزول العذاب و يحصل السعادة . واذا قوبل ذلك العذاب المحدود بالسعادة الابدية الحاصلة بعده يغلب السعادة . هذا هو المطابق للمتن .

واما قول الشارح : انما يهلك الهلاك السرمد ضرب من الجهل والرذيلة . فليس بمنطبق لانه لم يحصل الهلاك السرمد فى الرذيلة بل العذاب المحدود .

وثالثها : ان الناجى ليس الا من عرف الحق بالبراهين وكان نقيا من الاثام كما يقوله المعتزلة فيكون اهل النجاة فى غاية القلة .

اجاب بان رحمة الله واسعة ليست وقفا على عدد . م

من الجهل[والرذيلة] ، وإنّما يعرض للعذاب المحدود ضرب من الرذيلة وحدّ منه . وذلك في أقلّ أشخاص الناس . ولا تصغ إلى من يجعل النجاة وقفا على عدد و مصروفة عن أهل الجهل و الخطايا صرفاً إلى الأبد ، واستوسع رحمة الله . و ستسمع لهذا فضل بيان)☆

يريد تقرير كون الشقاوة الأبديّة مختصّة بالطرف الأخسّ وهو ظاهر . وقوله : «باتكة لعصمة النجاة» أي قاطعة . والعصمة هيهنا اسم لما يعتصم به الانسان أي يستمسك به لئلاّ يسقط ، وقوله : « بل إنّما يهلك الهلاك السرمد ضرب من الجهل و الرذيلة » دالّ على أنّ ما عداهما إمّا يقتضيان شقاوة منقطعة ، أولا يقتضيان شقاوة أصلا ، وإنّما قال : « و استوسع رحمة الله » ملاحظة لقوله عز من قائل : و رحمتي وسعت كلّ شيء فسأ كتبها للذين يتّقون . فإنّ فيه ما يدلّ على شمولها للعموم وعلى تخصيص ما لأهل الطرف الأشرف بها .

☆(وهمٌ وتنبيهٌ)☆

☆(أولعلّك تقول : هلاّ أمكن أن يبرء القسم الثاني عن لحوق الشرّ . فيكون جوابك : أنّه لو بريء عن أن يلحقه ذلك لكان شيئاً غير هذا القسم و كان القسم الأوّل وقد فرغ عنه . وإنّما هذا القسم في أصل وضعه ممّا ليس يمكن أن يكون الخير الكثير يتعلّق به إلّا وهو بحيث يلحقه شرّ بالضرورة عند المصادمات الحادثة ، فإذا بريء عن هذا فقد جعل غير نفسه فكان النار جعلت غير النار والماء غير الماء . وترك وجود هذا القسم وهو على صفته المذكورة غير لائق بالجود على ما بيّنّاه)☆

وهذا الفصل غنىّ عن الشرح .

☆(وهمٌ وتنبيهٌ)☆

☆(ولعلّك تقول أيضاً : فإن كان القدر فلم العقاب ؟ فتأمّل جوابه : أنّ العقاب للنفس على خطيئتها كما ستعلم هو كالمرض للبدن على نهمه فهو لازم من لوازم ما ساق إليه الأحوال الماضية الّتي لم يكن من وقوعها بدّ ولا من وقوع ما يتبعها ، و أمّا [العقاب] الّذي يكون على جهة اُخرى من مبدء له من خارج فحديث آخر . ثمّ إذا سلّم معاقب من خارج فإنّ ذلك أيضا يكون حسناً لأنّه قد كان يجب أن يكون التخويف موجوداً في

الأسباب [١] الّتي تثبت فتنفع في الأكثر و التصديق تأكيد للتخويف [٢] فإذا عرض من أسباب القدر أن عارض واحد مقتضى التخويف والاعتبار فركب الخطأ وأتى بالجريمة وجب التصديق لأجل الغرض العامّ و إن كان غير ملائم لذلك الواحد ولا واجباً من مختار رحيم لولم يكن هناك إلّا جانب المبتلى بالقدر ، ولم يكن في المفسدة الجزئيّة له مصلحة كلّيّة عامّة كثيرة لكن لايلتفت لفت الجزئى لأجل الكلّي كمالا يلتفت لفت الجزء لأجل الكلّ فيقطع عضو و يؤلم لأجل البدن بكلّيّته ليسلم . وأمّا مايورد من حديث الظلم والعدل ومن حديث أفعال يقال إنّها من الظلم وأفعال مقابلة لها ووجوب ترك هذا والأخذ بتلك على أنّ ذلك من المقدّمات الأوّليّة فغير واجب وجوباً كلّيّاً بل أكثره من المقدّمات المشهورة الّتي جمع عليها ارتياد المصالح . ولعلّ فيها مايصحّ بالبرهان بحسب بعض الفاعلين . وإذا حقّقت الحقائق فليلتفت إلى الواجبات دون أمثالها . وأنت فقد عرفت أصناف المقدّمات في موضعها)☆

تقرير السؤال أن يقال : إن كانت الأفعال الإنسانيّة صادرة عنه على سبيل الوجوب لتمثّلها مع سائر الجزئيّات في العالم العقلى [٣] ولوجوب حدوث ما يحدث منها في هذا العالم مطابقا لما تمثّل هناك . فلم يعاقب الإنسان على شيء يصدر عنه على سبيل الوجوب ؟.

والشيخ أجاب عنه أوّلاً بجواب تقتضيه القواعد الحكميّة وهوقوله : «إنّ العقاب

---

(١) قوله «قدكان يجب ان يكون التخويف موجوداً فى الاسباب» اى الاسباب التى نظام العالم مربوط بها . مثلا ادراك المرئيات من جملة نظام العالم فلولا البصر لما حصل هذا الخير من النظام فلما اوجدالله تعالى البصر والسمع واللمس وغيرها تم النظام فلذلك وجد التخويف لان صدور الافعال الجميلة من العبد يتوقف عليه . م

(٢) قوله «والتصديق تأكيد للتخويف» التصديق اى الوفاء بالتخويف تأكيد للتخويف . وانما يعلم هذا الوفاء لاخبار صادق به اولاقامة فى الدنيا كالحدود . م

(٣) قوله «لتمثلها مع ساير الجزئيات فى العالم العقلى» وجوب صدور الفعل من العبد مع القول بانه قادر مختار على مايقوله الحكماء لايجتمعان لانه حينئذ يمتنع الترك فيمتنع ملزوم الترك وهو مشيته الترك فى تحديد القدرة إن شاء يترك . فلا قدرة أصلا .

وجوابه : ان الملازمة ثبت بين الممتنعين مع أن الامتناع ليس بالذات بل مشية الترك بالنسبة

للنفس على خطيئتها كما ستعلم هو كالمرض للبدن » إلى قوله : «ولا من وقوع مايتبعها » وهو ظاهر .

وهذا النوع من العقاب إنّما يكون للنفس الإنسانيّة بسبب ملكاتها الرديئة الراسخة فيها . فكأنّها تكون من داخل ذاتها وهو نارالله الموقدة الّتي تطّلع على الأفئدة . لكنّ الآيات الواردة بالوعيد في الكتب الالهيّة لو اُجريت على ظواهرها لاقتضت القول بعقاب جسمانيّ وارد على بدن المسيء من خارج على ما توصف في التفاسير والأخبار .

فأشار الشيخ إلى ذلك أيضاً بقوله : « وأمّا العقاب الّذي يكون على جهة اُخرى من مبدء له من خارج فحديث آخر » أي إثباته على الوجه المشهور لو كان حقّاً لكان سمعيّاً .

ثمّ أراد أن يذكر أنّ ذلك أيضاً على تقدير تسليم كونه كما يفهمه أهل الظاهر ليس ممّا لايجوز وقوعه في الحكمة الإلهيّة أي ليس بشرّ . فقال : « ثمّ إذا سلّم معاقب من خارج فإنّ ذلك أيضاً يكون حسناً » و أراد بالحسن هيهنا الخير المقابل للشرّ لاما يذهب إليه المتكلّمون على ماسيأتي . واستدلّ على ذلك بأنّ وجود التخويف في مبادىء الأفعال الإنسانيّة حسن لنفعه في أكثر الأشخاص . و الايفاء بذلك التخويف بتعذيب المجرم تأكيد للتخويف ومقتض لازدياد النفع فهو أيضاً حسن .

إلى العبد ممكنة واستمرار عدم الممكن لاينافي امكانه .

ومحصل تقدير السوال : أن الافعال الصادرة من العبد ان وجب أن يكون مطابقة للعالم العقلي. وهذا هو القدر . فلم يعاقبون على ذلك؟ .

وفي جوابه طرايق: الطريقة الاولى: طريقة الحكماء وهي ان العقاب لازم من لوازم افعالهم ففعلهم هو سبب له وهذا كالمرض فان الانسان لما احتاج الى تناول الغذاء ويبقى عند كل هضم لطخة من الفضلات و يجتمع في بدن الانسان من لطخات نضلات الهضوم مادة كثيرة رديئة حتى اذا أثرت الحرارة الغريبة فيها اشتعلت وحدثت الحمى او الضب إلى عضو فتورم إلى غير ذلك فكذلك حال العقاب فان الانسان إذا فعل افعالا رديئة ينتقش في النفس بحسب كل فعل ملكة رديئة ويجتمع على مر الايام ملكات رديئة متعددة لكن مادامت متعلقة بالبدن كأنها ذاهلة عنها حتى اذا فارقت البدن تأذت بها تأذيا عظيما. فالعقاب انما هو لازم للافعال المذمومة وارد على النفس منها لا من خارج وهو نارالله التي تطلع على الافئدة . واما العقاب الوارد من خارج كما أنبأ عنه الكتب الالهية فان اول رجع الى الاول،

ثمّ بيّن أنّ هذا التعذيب إنّما يكون شرّ بالقياس إلى الشخص المعذّب ، و يكون خيراً بالقياس إلى الأكثرين من نوعه ولا يلتفت لفت الجزئيّ لأجل الكلّي أى لا ينظر إليه . فهذا أيضاً من جملة الخير الكثير الّذى يلزمه شرّ قليل . واستشهد بقطع العضو لصلاح البدن فإنّ الحكم بوجوب ذلك و إن كان مشتملا على شرٍّ ما مقبول عند الجمهور .

وقد تبيّن من ذلك أنّ ما ورد به التنزيل إذا حمل على ظاهره لم يكن مخالفاً للأُصول الحكميّة .

وبعض المتكلّمين المنكرين لتلك الأُصول كالمعتزلة إنّما يقرّرون ذلك على وجه آخر وهو قولهم : تكليف العباد واجب على الله تعالى أوحسن منه إذفي ذلك صلاح حالهم العاجلة والآجلة ، والوعد والوعيد على الطاعة والمعصية حسنان إذفيهما تقريبهم إلى طاعته وتبعيدهم عن معصية ، وتعذيب العاصين عدل منه حسن و الإخلال بإثابة المطيعين ظلم قبيح إلى أمثال ذلك ممّا يبنونه على مقدّمات مشهورة مشتملة على تحسين بعض الأحكام وتقبيح بعضها بحسب العقل يعدّونها من البديهيّات .

وان لم يأول توقف القبول به على اثبات المعاد الجسمانى . وحينئذ لوسئل وقيل : لم يعاقب ؛ فان اريد أن غرض الله تعالى من العقاب أى شىء هو . سقط السؤال لان افعاله تعالى منزهة عن الاغراض وإن كان السؤال عن سبب العقاب فجوابه ظاهر . وهو انه لما ارتكب الافعال المنهية عاقبه الله تعالى على عصيانه .

نعم يرد السؤال على وجه وجيه وهو ان الله تعالى خير محض بالذات والعقوبة شر محض . فكيف صدرت من الله تعالى .

وجواب الشيخ عن هذا الوجه و تحرير جوابه أن يقال : لما كانت نفس الانسانية فى علم البارى قابلة للكمالات فكانت الحكمة العالية اقتضت افاضة تلك الكمالات لكن بحسب استعدادات يحصل لها من أفاعيلها وكان فيها قوى يمنعها من تلك الافاعيل الى افاعيل تضادها قدر تكليفا وتخويفا يكون من اسباب ارادته الافعال الجميلة ولما كان الوفاء بذلك التخويف أيضا من اسباب ذلك مؤكداً له . و الوفا بالتخويف العقوبة . لاجرم صار العقوبة سببا من اسباب ارادة الافاعيل الجميلة . غاية ما فى الباب ان العقوبة يكون شرا بالقياس الى الشخص المعذب لكنها لما كانت سببا لكمالات ساير النفوس لم يلتفت إلى ذلك فان ترك الخير الكثير لاجل الشر اليسير شر كثير . ثم لما لم يكن بد من أن يكون لذلك التكليف شارع وحافظ بعث الانبياء والرسل لذلك . فهذه كلها اسباب لصدور الفعل الخير من النفس

فذكر الشيخ : أنّ تلك المقدّمات ليست من الأوّليات بل أكثرها آراء محمودة اشتهرت لكونها مشتملة على مصالح الجمهور . و يمكن أن يقع فيها ما يصحّ بالبرهان بحسب بعض الفاعلين يعني الأشخاص الإنسانيّة على مامرّ في المنطق . فإذن بناء بيان أحكام أفعال الواجب الوجود عليها غير صحيح .

قال الفاضل الشارح : هذا الجواب ضعيف : أمّا أوّلاً : فلأنّه مبنيّ على وجوب التخويف فكما يقال : إن كان القدرفلم العقاب . يجوزأن يقال : إن كان القدرفلم التخويف . فيكون حكمهما واحداً فإذن لايجوز أن يجعل أحدهما مقدّمة في بيان الآخر ، و أمّا ثانياً : فلأنّه لايتمشّى على قول المليّين لأنّهم يحكمون بكون الهالكين ممّن يخالف قواعدهم أكثر من الناجين . وكان غرضه تمشية قولهم ؛ بل الجواب الصحيح أن يقال : لأنّ العقاب أيضاً من القدر وطلب علّة مايقتضيه القدر باطل ·

و أقول على الأوّل : القول بالقدر على ماذهب إليه الحكماء وهو وجوب كون الجزئيّات مستندة إلى أسبابها المتكثّرة يخالف القول بالقدر على ما ذهب اليه الأشاعرة

الانسانية وهذا كما ان الهيولى لماكانت مستعدة للصور فى العلم الازلى خلق فلك غير منقطع الحركة يختلف حال الهيولى بحسب اختلاف حركاته وأوضاعه فيفيض من المبدء الفياض صورة صورة . فحال النفس الانسانية هكذا .

الطريقة الثانية : طريقة المعتزلة وهى أن الله تعالى كلف العباد لان صلاح حالهم فى التكليف ، ووعدهم على الطاعة وأوعدهم على المعصية لان ذلك الوعدوالايعاد لطف من الله يقربهم إلى الطاعة وتجنبهم عن المعصية ، ثم انه يجب عليه الاثابة على الطاعات إذ الاخلال به قبح وظلم ، واما العقاب فحسن أيضا لارتكابهم المعاصى . فاذا قيل لهم لم يعذبون ؟ قالوا لانهم ارتكبوا المعاصى ، و اذا قيل لم ارتكبوا المعاصى ؟ قالوا لارادتهم ذلك وانهم مختارون ، واذاقيل لهم أليس يجب صدور المعصية عنهم حتى يطابق علم الله تعالى ؟ اجابوا بان الله تعالى كما علم وجود المعصية علم أن المعصية صدرت عنهم باختيارهم وارادتهم . فعلم الله تعالى لاينافى اختيارهم .

الطريقة الثالثة : طريقة الاشاعرة فانهم لما ذهبوا الى أن جميع الحوادث بل جميع الموجودات الممكنة من الله تعالى وهو سبب الكل . فان قيل فلم العقاب ؟ قالوا ان كان المراد الغرض من العقاب فلا غرض وان كان المراد سببه فهو الله تعالى و لايسأل عما يفعل . فالتقدير على مذهبهم خلق الله جميع الاشياء ، وعلى مذهب الحكماء مطابقة الموجودات فيما يزال للصور الموجودة فى العالم العقلى .

من المتكلّمين لأنّهم يقولون : لافاعل ولامؤثّر في الوجود إلّا الله . والجواب الّذي ذكره الشيخ كان موافقاً لأُصوله . فإنّ فعل الإنسان مستند عنده إلى قدرته وإرادته و كلاهما مستندان إلى أسبابهما . ومن أسباب إرادة فعل الخير التخويف . فإذن وقوع التخويف في الأسباب المقتضية للخير واجب مع كونه من القدر ، و التعليل به صحيح على ما ذكره الشيخ . وهو لاينافي كونه من القدر لأنّ جميع مافي القدر معلّل عنده . وأمّا على أُصول الأشاعرة فلمّا لم يكن للتخويف أثر كان التعليل به باطلا على ما قاله الفاضل الشارح . و إنّما ينقطع الكلام في القدر عندهم بقطع التعليل على الإطلاق . ولذلك يقولون : لايسئل عمّا يفعل .

وعلى الثاني : أنّ الشيخ لايريد تمشية قواعد المتكلّمين المليّين على ماصرّح به ؛ بل يريد تمشية مانطق به الكتب الإلهيّة في هذا الباب . وليس فيما ورد من التنزيل حكم بأنّ الهالكين أكثر من الناجين بل يمكن أن يوجد فيه ماينافض هذا الحكم .

ولا بد لجميع المسلمين ولساير الطوايف الاقرار بما ذهبوا اليه من معنى التقدير والقضاء لان الكل اتفقوا على أن الله تعالى عالم بجميع الموجودات من الازل الى الابد وهو القضاء , و على أن كل مايوجد فى عالم الحدوث هو على وفق علمه والالزم جهله تعالى وهو القدر .

وهذا ما ذكره الشارح فى مقدمة الجواب من السؤال الاول من ان القدر على مذهب الحكماء غير القدر على مذهب الاشاعرة ، وانما قدم هذه المقدمة ليظهر أن الاسباب مقدرة على مذهب الحكماء كما ان المسببات مقدرة ثم بعد تمهيدها أشار الى أمرين : أحدهما : الجواب عن السؤال الاول وهو ان فعل الاول صادر عنه وسببه قدرة العبد وارادته . ومن اسباب ارادته فعل الخير التخويف و العقاب فهما من الاسباب المقدرة لنظام العالم كما أن فعل الخير مقدر .

فان قيل : لما كان فعل العبد مقدرا فلم العقاب ؟ اولم التخويف ؟

قلنا : لانها من اسباب فعل الخير الصادر عن العبد . وقد تبين ان التخويف مقدم فى التقدير على العقاب ولا محذور فيه أصلا .

والاخر : ابطال جواب الامام فان القول ببطلان تعليل القدر انما يصح على مذهب الاشاعرة إذ لا علة عندهم الا الله لا على مذهب الحكماء فان كل موجود في القدر له علة عندهم حتى ينتهى الى ان ينتهى العلل . م

(النمط الثامن في البهجة والسعادة)

البهجة : السرور والنضرة . والسعادة : مايقابل الشقاوة . والمراد منهما الحالة الّتي تكون أو تحصل لذوى الخير والكمال من جهة الخير والكمال .

☆(وهمٌ وتنبيهٌ)☆

☆(إنّه قدسبق إلى الأوهام العامّية أنّ اللذّات القوّية المستعلية [1] هي الحسيّة وأنّ ماعداها لذّات ضعيفة و كلّها خيالات غير حقيقيّة . وقد يمكن أن ينبّه من جملتهم من له تمييزٌ ما فيقال له : أليس ألذّ مايصفونه من هذاالقبيل هوالمنكوحات والمطعومات واُمور تجرى مجراها وأنتم تعلمون أنّ المتمكّن من غلبةٍ ما ولو في أمرخسيس كالشطرنج والنردونحوهماقديعرض له مطعوم ومنكوح فيرفضة لمايعتاضه من لذّة الغلبة الوهميّة ، وقد يعرض مطعوم ومنكوح لطالب العفّة والرئاسة مع صحّة جسمه في صحبة حشمه فينفض اليد منهما مراعاة للحشمة فتكون مراعاة الحشمة آثر وألذّ لامحالة هناك من المنكوخ والمطعوم . و إذا عرض للكرام من الناس الالتذاذ بإنعام يصيبون موضعه آثروه على الالتذاذ بمشتهى حيوانيّ متنافس فيه ، وآثروا فيه غيرهم على أنفسهم مسرعين إلى الإنعام به . و كذلك فإنّ كبيرالنفس يستصغر الجوع والعطش عند المحافظة على ماء الوجه ، و يستحقرهول الموت ومفاجاة العطب عند مناجزة الاقران والمبارزين ، و ربما اقتحم الواحد على عدددهم ممتطيا ظهر الخطر لما يتوقّعه من لذّة الحمد ولو بعدالموت كأنّ ذلك يصل إليه وهوميّت . فقدبان أنّ اللذّات الباطنة مستعلية على اللذّات الحسّيّة . وليس ذلك في العاقل فقط بل وفي العجم من الحيوانات فإنّ من كلاب الصيد مايقتنص على الجوع ثم يمسكه

---

(١) قوله «النمط الثامن :أن اللذات القوية المستعلية» لماكان اللذه ادراك الملايم والادراك اما حسي أو عقلي كان اللذةعلى قسمين أيضا : حسية ، وعقلية . واللذة الحسية اما ظاهرة متعلقة بالحواس الظاهرة ، واما باطنة يتعلق بالوهم والخيال : كالرجاء والشوق والتصورات الشهوية والغضبية . فاللذات ثلاث في ثلاث مراتب : فمرتبة اللذة الحسية الباطنة اقوى من الظاهرة لانها آثر عند العقلاء ، ومرتبة اللذة العقلية الصرفة اقوى منهما جميعا فان اللذة تتفاوت بحسب تفاوت الادراك و تفاوت القوى المدركة فان القوة المدركة ماكانت في نفسها اشرف واقوى يكون لذتها اتم لان لذة العين الصحيحة من جمال الحبيب اقوى من لذة العين المريضة ، وكذلك الادراك ماكان اقوى يكون

على صاحبه ، و ربما حمله إليه . والراضعة من الحيوانات تؤثر ماولدته على نفسها ، و ربما خاطرت محامية عليه أعظم من مخاطرتها في ذات حمايتها نفسها . فإذا كانت اللذّات الباطنة أعظم من الظاهرة وإن لم تكن عقليّة فماقولك في العقليّة ؟ !)☆

أقول : العطب : الهلاك . واقتحم : أي دخل من غير رويّة . والدهم : العدد الكثير .

وأعلم أنّ من المشهورات أنّ السعادة هي اللذّة فقط . ثمّ إنّ العوامّ يظنّون أنّ اللذّات هي المدركة بالحواسّ الظاهرة ، وأمّا المدركة بغيرها فتارة ينكرون تحقّقها و ينسبونها إلى خيالات لاحقيقة لها ، وتارة يستحقرونها بالقياس إلى الحسيّة . فنبّه الشيخ في هذا الفصل على وجوب لذّات باطنة هي أقوى من الحسيّة الظاهرة لوجوه :

منها : أنّ لذّة الغلبة المتوهّمة ولوكانت في أمر خسيس ربّما يؤثر على لذّات يظنّ أنّها أقوى اللذّات الحسيّة .

ومنها : أنّ لذّة نيل الحشمة والجاه تؤثر أيضاً عليها .

ومنها : أنّ الكريم يؤثر لذّة ايثار الغير على نفسه فيما يحتاج إليه ضرورة على لذّة التمتّع بها .

ومنها : أنّ كبير النفس يؤثر لذّة الكرامة المتوقّعة من محافظة ماء الوجه أومن الإقدام على الأهوال مع عدم العلم بنيلها على اللذّات الحسيّة إلى حدّ يتحمّل آلام الجوع والعطش ويقاسي أهوال الموت والهلاك معها .

وهذه صغريات تنضاف إليها كبرى مشهورة هي: أنّ كلّ ماهو آثر عند شخص فهو ألذّ بالقياس إليه لأنّ اللذّة مؤثرة والمؤثر لذيذ . فينتجان أنّ اللذّات الباطنة مستعلية

اللذة اكثر كما ان العاشق اذا رأى معشوقه من مسافة اقرب يكون لذته اكثر ، وكذلك ماكان المدرك اشرف كان اللذة فى ميله اعظم فان المعشوق المنظور ماكان احسن يكون لذة رؤيته اكثر . ولما كانت القوة العقلية اشرف من القوة الحسية لانها مجردة وهى منغمسة فى المادة ، وادراكها اقوى لانها عاقلة بذاتها وادراك القوى الحسية بالالات ، ومدركات العقل اقوى لانها كليات من مدركات القوى وهى الجزئيات لاجرم يكون لذة العقليه اقوى من ساير اللذات .

فان قيل : نحن لانلتذ بالمعقولات ولا نتألم بالخيالات . فلوكان اللذة العقلية اقوى وجب أن يكون التذاذنا بالمعقولات اشرف فوق ما نلتذ بالمحسوسات . وليس كذلك بل قد لانجد لذة .

على الحسيّة . و لمّا كانت اللذّات الباطنة المذكورة حيوانيّة نبّه على أنّ من سائر الحيوانات ما يشارك الإنسان في ذلك فإنّ كلب الصيد تؤثر اللذّة الوهميّة الّتي ينالها من توقّع إكرام صاحبه إيّاه على لذّة الأكل ، و الراضعة من الحيوانات تؤثر اللذّة الوهميّة الّتي تجدها من تصوّر سلامة ولدها على لذّة سلامتها نفسها . ثمّ تدرّج من ذلك إلى المقصود . فذكر أنّ اللذّات الباطنة الحيوانيّة لمّا كانت أعظم من الظاهرة فأن تكون العقليّة أعظم منها أولى . و ذلك لأنّ قوّة اللذّة وضعفها يتبعان قوّة الإدراك وضعفه . فإنّ اللذّة إدراكٌ ما على ماسيأتي .

☆(تذنيبٌ)☆

☆(فلا ينبغي لنّا أن نستمع إلى قول من يقول : إنّا لو حصلنا على جملة لانأكل فيها ولا نشرب فيها ولا ننكح فأيّة سعادة تكون لنا . والّذي يقول هذا فيجب أن يبصّر و

فالجواب : أن اللذة ليست نفس ادراك الملايم بل حالة تابعة لادراك الملايم ، فمن البين انا اذا ادركنا ملايما حصل لانفسنا حالة اخرى بحسبه هى اللذة فادراك الملايم والمنافر وان اقتضى اللذة والالم الا أن هذا الاقتضاء لايوجب وجود تلك الحالات عند الادراك دايما . فربما يتوقف حصولها على وجود شرط أوارتفاع مانع ولا شك أن للنفس الفا بالمحسوسات والشهوات واتصافا بالاخلاق الذميمة . فلعل ذلك مانع من وجد ان اللذة بالمعقولات كما ان المريض الممرور الذى يغلب عليه مرة الصفراء لايلتذ بالحلاوى بل يعافها ويكرهها .

لايقال اثبتوا لله تعالى لذة عقلية فلو كانت اللذة حالة زايدة علىالادراك لزم وجود امر زايد فى ذاته تعالى وانه محال .

لانا نقول : اللذة فينا معنى زايد على ادراك الملايم بخلاف اللذة فى البارى كما فى العلم والقدرة وغيرهمامنالصفات ، اونقول : اللذة ليستهى ادراك الملايم فقط بل ادراك و نيلللملايم. و نيلالمعقولات يشبه حالة العيان بعدحال الغيبة . و لهذا قال من كمل قوته العلمية يجد لذاتعقلية عظيمة . فلعله و اصل الى نيل المعقولات فهو عين اليقين . و مثال ذلك العنين لو فرضناه يتصور الجماع بانه ادخال فى فرج لايلتذ بهكما يلتذ من ناله . فاللذة ليست من الادراك بل من النيل ، وكذلك من تصور الحسن لايلتذ به بل من نيله فالنفسمادامت الفت بالمحسوسات مشوبة بشوائبها وكان المعقولات لاتمثيل فيها تمثلا تاما بحيث يلاحظها حقالملاحظة اما اذا تخلص منهذه الشوائب فربما تعتورها حال كالمشاهدة بالنسبة اليها وهو نيلها .

واعلم ان المطلوب من هذه الفصل ليس الانفى حصر اللذات فى الحسية الظاهرة واستحقار غيرها . وانما ذكرنا ماذكرنا تنبيها على المطلوب بالذات من النمط كما سيأتى تفاصيلها . م

يقال : له : يا مسكين لعلّ الحال الّتي للملائكة و مافوقها ألذّ و أبهج و أنعم من حال الأنعام ؛ بل كيف يمكن أن يكون لأحدهما إلى الآخر نسبة يعتدّ بها)☆

القائلون بأنّ السعادة هى اللذّة الحسّيّة ينكرون السعادة الّتي يثبتها الحكماء للنفس الإنسانيّة الكاملة بعد الموت . ويلزمهم على رأيهم ذلك أن لايكون غير الحيوان الآكل الشارب الناكح سعيداً أصلا . ولمّا كان غرض الشيخ من الردّ عليهم إثبات تلك السعادة ، وكان ماذكره في الفصل السابق مقتضيا لفساد مذهبهم صرّح في هذا الفصل بالردّ عليهم بإثبات تلك السعادة . و لذلك وسمه بالتذنيب . ثمّ نبّه على مقصوده بالمقايسة بين حال الملائكة ومافوقها وبين حال الأنعام وما يجرى مجراها بحسب الكمال والخير الموجود فيهما فإنّ النسبة بينهما بعيدة جدّ بل لانسبة لأحدهما إلى الآخر لعدم الاشتراك بين كماليهما في الماهيّة .

☆(تنبيهٌ)☆

☆(إنّ اللذّة هى إدراك ونيل لوصول ماهو عند المدرك كمال و خير من حيث هو كذلك ، والألم هو إدراك ونيل لوصول ماهو هند المدرك آفة وشرّ)☆

يريد التنبه على ماهيّة اللذّة والألم ليبيّن بالنظر الحكميّ أنّ السعادة بالمعنى الّذي يفهمه الجمهور للذوات العاقلة أتمّ منها للنفوس الحيوانيّة ، و كذلك الشقاوة لأهلها. فذكر أنّ اللّذّة هى إدراك و نيل . أمّا الإدراك فقد مرّ شرح اسمه ، و أمّا النيل فهو الإصابة و الوجدان . و إنّما لم يقتصر على الإدراك لأنّ درك الشيء قد يكون بحصول صورة تساويه [1] ونيله لايكون إلّا بحصول ذاته . واللذّة لاتتمّ بحصول مايساوى اللذيذ بل

---

(١) قوله « لان ادراك الشى قديكون بحصول صورة تساويه » يمكن أن يدرك الشىء اولا و لا يلتذبه فلايكفى فى اللذة مجرد الادراك بل لابد مع ذلك من نيل ذاته مثلا يتصور ذات جمال و لايلتذبها الابنيلها.

وكأن سائلا يقول : ان نيل الشىء لايكون الابادراكه فحينئذ كفى ذكر النيل.

اجاب بان مفهوم النيل ليس الاحضور الشىء ووجدانه وهو لا يدل على ادراكه الا بالمجاز. ودلالة الالتزام مهجورة فى الحدود .

إنّما تتمّ بحصول ذاته . وإنّما لم يقتصر على النيل لأنّه لا يدلّ على الإدراك إلّا بالمجاز . و إنّما أوردهما معا لفقدان لفظ يدلّ على المعنى المقصود بالمطابقة . و قدّم الأعمّ الدالّ بالحقيقة و أردفه بالمخصّص الدالّ بالمجاز . و إنّما قال : « لوصول ماهو عند المدرك » و لم يقل : لما هوعند المدرك . لأنّ اللذّة ليست هي إدراك اللذيذ فقط ؛ بل هي إدراك حصول اللذيذ للمتلذّذ ووصوله إليه ، وإنّما قال : « ماهو عند المدرك كمال و خير» لأنّ الشيء قد يكون كما لا وخيراً بالقياس إلى شيء وهو لا يعتقد كماليّته و خيريّته فلا يلتذّ به ، و قد لا يكون كذلك وهو يعتقده فيلتذّ به . فالمعتبر كماليّته وخيريّته عند المدرك لا في نفس الأمر . والكمال والخير هيهنا أعني المقيسين إلى الغير هما حصول شيء لما من شأنه أن يكون ذلك الشيء له أي حصول شيء يناسب شيئاً ويصلح له ، أوأمر يليق به بالقياس إلى ذلك الشيء . و الفرق بينهما أنّ ذلك الحصول يقتضي لا محالة براءةً ما من القوّة لذلك الشيء فهو بذلك الاعتبار فقط كمال و باعتبار كونه مؤثراً خير . و الشيخ إنّما ذكرهما لتعلّق معنى اللذّة بهما ، وأخّر ذكر الخير لأنّه يفيد تخصيصاً ما لذلك المعنى ، و إنّما

فان قيل : لاشك انا نلتذ بتخيل امرأة حسناء ، وتخيل جماع وشرب مشروب . فهيهنا التذاذ حاصل دون نيل اللذات

فنقول : نحن لا نلتذ بل نتخيل الالتذاذ بتخيلنا النيل . وقدم الادراك على النيل لانه اعم منه و تقدم الاعم فى التعريفات واجب

لا يقال : قد يتحقق النيل بدون الادراك كما اذا كان مشغولا بأشغال و مر عليه حبيبه ولم يره فلا يكون الادراك اعم من النيل .

لانا نقول : ما نال حبيبه بل الحبيب ناله . ولم يقل لما هو عند المدرك لان اللذة ليست هى ادراك مهية اللذيذ بل ادراك حصوله له ووصوله اليه .

فالحاصل ان اللذة لا تحصل بادراك اللذيذ فقط بل بادراك حصوله وهو النيل . واللذيذ ماهو عند المدرك كمال وخير فالمعتبر كماليته وخيريته عنده لا فى نفس الامر.

فان قلت : فالجاهل بالجهل المركب يجب أن يكون ملتذاً به و حينئذ ان بقي الجهل بعد موته فهو يلتذ به كما فى الحيوة ، و إن لم يبق لم يتألم لان سبب تألمه هو الجهل و قد زال . فاحد الامرين لازم اما اثبات لذته بالجهل المركب بعد الموت ، او عدم بقاء عذابه وهو خلاف ما مر جوابه .

فنقول : لا نسلم الالتذاذ بالجهل المركب فانما يلتذ به لو نال مدركه . لكن النيل وهو وجدانه يتوقف على وجوده وليس بموجود . وسيبينه الشارح زيادة بيان .

قال : « من حيث هو كذلك » لأنّ الشيء قد يكون كمالا وخيراً من جهة دون جهة والالتذاذ به يختصّ بالجهة الّتي هو معها كمال وخير . فهذه ماهيّة اللذّة ، و يقابلها ماهيّة الألم كما ذكره . وهما أقرب إلى التحصيل من قولهم : اللذّة إدراك الملائم ، و الألم إدراك المنافي . ولذلك عدل الشيخ منه إلى ماذكره في هذا الموضع .

قال الفاضل الشارح : تعريف اللذّة بالخير الّذي هو عند الشيخ أمر وجوديّ يرجع إلى قولنا : اللذّة إدراك الموجود ، وكذلك الألم إدراك المعدوم . و ذلك باطل : أمّا في اللذّة فلأنّ إدراك احتراق الأعضاء والأصوات المنكرة وما يشبهها ليست بلذّات مع أنّها موجودات ، وأمّا في الألم فلأنّ العدم لا يحسّ به . فإنّ فسّروا الخير باللذّة أو مايكون وسيلة إليها على ماهو المشهور رجع التعريف إلى قولنا : اللذّة هي إدراك اللذّة أومايكون وسيلة إليها . والكمال أيضا إن فسّروه بحصول شيء لشيء من شأنه أن يكون له إمكان اتّصافه به لزم أن يكون الجهل وسائر الرذائل كمالات .

قال : والتحقيق أنّ تصوّر ماهيّة اللذّة والألم بديهيّ غنيّ عن التعريف .

وأقول : ما ذكرناه في تفسير قول الشيخ يغني عن ايراد أجوبة هذه الشكوك . و

و المشهوران اللذة ادراك الملايم ، و الالم ادراك المنافر . ثم يفسرون الملايم بما يكون كمالا وخيراً للمدرك من حيث هو كذلك و المنافر ما يكون آفة شراً للمدرك من حيث هو كذلك فما ذكره الشيخ أقرب الى التحصيل من المشهور لانه لما احتيج الى تفسير الملايم و المنافر بهذين التفسيرين فايرادهما أولى قصراً للمسافة و تفصيلا للجمل فانه ترك ذكر النيل وقيد الوصول و قد بان ان لابد منهما .

قال الامام : فسر الشيخ اللذة والالم بالكمال و الخير والافة و الشر . فلابد من العلم بهذه الاشياء .

و اما الخير والشر فان اراد بهما ماذهب اليه من ان الخير هو الموجود والشر هو المعدوم رجع التفسير الى ان اللذة ادراك الموجود والالم ادراك المعدوم و ذلك باطل . اما تفسير اللذة فلانه يلزم منه ان يكون ادراك الاحوال الحاصلة عند احتراق الاعضاء أو تبردهـا بالثلج أو عند سماع الاصوات المنكرة و شم الرياح الموذية ورؤية الاشياء المؤذية لذات لانها ادراكات موجودات ، و اما الالم فلان العدم لايحس به .

وان اراد بهما التفسير المشهور و هو أن الخير هو اللذة وما يكون وسيلة أليها ، والشر هو الالم و مايكون وسيلة اليه كان معنى التفسيرين أن اللذة أدراك اللذة و مايكون وسيلة اليها، و

الوجه في ذكر ماهيّة اللذّة و الألم مع كونها غنيّين عن التعريف ما ذكرناه في باب الإدراك بعينه .

قوله :

☆(وقد يختلف الخير والشرّ بحسب القياس . فالشيء الّذي هو عند الشهوة خير هو مثل المعطم الملائم والملبس الملائم ، والّذي هو عند الغضب خير فهو الغلبة ، و الّذي هو عند العقل خيرفتارة وباعتبار فالحقّ ، وتارة وباعتبار فالجميل . ومن العقليّات نيل الشكر ووفور المدح والحمد والكرامة . وبالجملة فإنّ همم ذوى العقول في ذلك مختلفة)☆

مراده بيان أنّ الخير الواقع في ذكر ماهيّة اللذّة هو الخير الإضافي الّذي لا يعقل إلّا بالقياس إلى الغير ، وذكر الخيرات المقيسة إلى القوى الثلاثة الّتى تتعلّق الأفعال الإرادية بها أعنى الشهوة والغضب والعقل ، ومعنى قوله في الخير العقلىّ « فتارة و باعتبار فالحق وتارة وباعتبار فالجميل » أنّ الحقّ خير عند كون العاقل قابلا عمّا فوقه بالقياس إلى قوّته النظريّة ، والجميل خير عند كونه متصرّفاً فيما دونه بالقياس إلى قوّته العمليّة وأراد بقوله « ومن العقليّات نيل الشكر ووفور المدح والحمد» الخيرات الّتي تكون للعقل بمشاركة سائر القوى وهى الّتي تختلف الهمم فيها لاختلاف أحوال تلك القوى . و أمّا

الالم ادراك الالم ومايكون وسيلة اليه . وفساده ظاهر .

و ان فسرهما بشيء ثالث فلابد من ذكره لينظر فيه .

و اما الكمال فالاكثرون فسروه بانه حصول شيء لشيء من شأنه ان يكون له . فيقال لهم : ان كان المراد من قولكم : من شأنه أن يكون له . امكان اتصافه به لزم أن يكون الجهل والاخلاق الرديئة و التركيبات الفاسدة كلها كمالات لامكان اتصاف النفس والاجسام بهذه الصفات ، و ان كان المراد شيئاً آخر فاذكروه لنتكلم عليه .

قال الشارح : ما ذكرنا في بيان التعريفين يغنى عن جواب هذه الاسؤلة لانه بين ان المراد بالكمال و الخير ههنا الاضافيتان المنتسبتان الى الغير ، و بقولهم في تعريف الكمال مامن شأنه أن يكون له ان يناسب الشي و يليق به ولاشك ان الاخلاق الرديئة والتركيبات الفاسدة لايليق بالنفوس و الاجسام و بالخير الموجود لامطلقا بل من حيث هو مؤثر فلايرد النقوض لانها ليست مما يؤثر و بالشر الشر بالعرض و هو الموجود الذى يكون سببا لعدم شيء آخر . فجاز ان يحس به . م

العقليّ الصرف فلا يختلف البتّة .

قوله :

☆(و كلّ خير بالقياس إلى شيء مافهو الكمال الّذي يختصّ به وينحوه باستعداد الأوّل و كلّ لذّة فإنّها تتعلّق بأمرين بكمال خيرىّ وبإدراك له من حيث هو كذلك)☆

أراد الفرق بين الخير والكمال[1] . فذكر أنّ الخير المضاف إلى شيء هوالكمال الخاصّ الّذي يقصده ذلك الشيء باستعداده الأوّل . والشيء لا يقصد شيئاً ولا يميل إليه إلّا إذا كان ذلك الشيء مؤثراً بالقياس إليه . و ذلك يدلّ عليه اشتمال معنى الخير على اعتبار كونه مؤثراً كما مرّ وأمّاقوله «باستعداده الأوّل » ففائدته أنّ الشيء قد يكون له استعدادان أحدهما يطرء على الآخر ولايكون الشيء الّذي ينحوه ذلك الشيء باستعداده الثاني خيراً بالقياس إلىذاته بل يكون خيراً بالقياس إلىذلك الاستعداد الطارىء كالإنسان فإنّه مستعدّ في فطرته لاقتناء الفضائل ثمّ إذا طرء عليه ما أعدّه لاقتناء الرذائل قصدها بحسب الاستعداد الثاني ولا تكون هى خيرا بالقياس إلى ذاته مع الاستعداد الأوّل .

والعجب أنّ الفاضل الشارح ذهب في هذا الموضع بعد أن صرّح الشيخ بأنّ الخير هو كمال مقيّد بقيد ما إلى أنّ كلام الشيخ مشعر بأنّ الخير والكمال واحد وحينئذ يكون ذكر أحدهما مغنياً عن الآخر . قوله «و كلّ لذّة » إلى آخره . لمّا فرغ عن تلخيص معنى اللذة ذكر حاصل هذا البحث و هو أنّ اللذّة متعلّقة بشيئين أحدهما : وجود كمال خيريّ، والثاني : إدراك له من حيث هو كذلك . فإنّ المطلوب في هذا النمط مبنيّ عليه .

☆(وهمٌ وتنبيهٌ)☆

☆ (ولعلّ ظانّاً[2] يظنّ أنّ من الكمالات والخيرات ما لا يلتذّ به اللّذة الّتي

---

(١) قوله « ارادالفرق بين الخيرالكمال » لايستراب فى انهما يتساويان صدقاً . والكلام فى تغايرهما مفهوماً . والامام اعترض بان كلام الشيخ يشعر هيهنا بان الكمال والخير شيء واحد .فذكر أحدهمامغن عن الاخر . فذكرالشارح انه خيرباعتبارانهمؤثر وكمال بحسب البراءة من القوةفيتغايران مفهوماً .م

(٢) قوله « و لعلظانا» نقض علىالحد المذكور وتقريره انه لوكان اللذة ادراك الملايم و

تناسب مبلغه مثل الصحّة والسلامة فلا يلتذّ بهما ما يلتذّ بالحلو و غيره . فجوابه بعد المسامحة والتسليم : أنّ الشرط كان حصولا وشعوراً جميعاً. ولعلّ المحسوسات إذا استقرّت لم يشعر بها . على أنّ المريض والوصب يجد عندالثؤوب إلى الحالة الطبيعيّة مغافصة غير خفيّ التدريج لذّة عظيمة)☆

الوصب : المرض الطويل . يقال : وصب الشيء أى دام ، قوله تعالى : وله الدين واصباً . و الثؤوب : الرجوع إلى الشيء بعد الذهاب عنه . و المغافصة : الأخذ على غرّة .

و الغرض من الفصل : ايراد شكّ على شرح اللذّة المذكورة . وهو أنّ الصحّة والسلامة كمال وخير مع أنّا لا نلتذّ بهما .

وايراد الجواب عنه بعد التسليم على سبيل المسامحة وهو أنّ الإدراك الّذي هو شرط في اللذّة ليس هناك بحاصل . فإنّ استمرار المحسوسات تذهل النفس عن إحساسها والتنبيه على أنّهما مع التجدّد المقتضى للإدراك لذيدان جدّاً .

☆(تنبيهٌ)☆

☆(واللذيذ قد يصل فيكره كراهية بعض المرضى للحلو فضلا عن لا يشتهى اشتهاء شايقا . وليس ذلك طاعناً فيما سلف لأنّه ليس خيراً في تلك الحال إذ ليس يشعر بالحسّ

الخير فكلما كان الملايم اكثر ملايمة و خيرية يجب ان يكون الا لتذاذ به اكثر وليس كذلك لان الصحة اقوى ملايمة للنفس من الاشياء الحلوة مع ان الالتذاذ بها اكثر .

و الجواب : انا لا نسلم ان الالتذاذ بالصحة ليس فوق الالتذاذ بالحلو فان من لاحظ صحته و جد لذة عظيمة . و بعد التسليم و المسامحة فالشرط فى اللذة حصول اللذيذ و الشعور به و مهما ضعف الشعور تضعف اللذة . فعدم كمال الالتذاذ بالصحة لضعف الشعور بها اذ المحسوسات اذا استمرت لم يشعر بها كمال الشعور : فلهذا لا يلتذ كمال الالتذاذ . هذا هو المطابق لمتن الكتاب .

و اما الشارحان فقد وجها النقض بعدم التذاذ النفس بالصحة .

و جوابه بنفى ادراك الصحة بسبب استمرارها ولا يكاد ينطبق على المتن .

و تقرير سؤال الثانى : أن بعض المرضى قد يكره الحلو مع ان الحلو كمال وخير . فهيهنا ادراك الكمال و الخير يتحقق ولا لذة .

و الجواب : انا لا نسلم ان الحلو فى هذه الحال كمال وخير له . م

من حيث هو خير)☆

أقول : كما أنّ الفصل الأوّل كان مشتملا على الجواب عن النقض الوارد على شرح اللذّة بسبب إغفال أحد الأمرين اللذين يتعلّق بهما اللذّة وهو الإدراك . فهذا الفصل يشتمل على الجواب عن النقض الوارد عليه بسبب إغفال الأمر الآخر وهو حصول الكمال و الخير بالقياس إلى الملتذّ. ولمّا لم يكن هذا النقض مذهوبا إليه بوهم فإنّ الجمهور لا ينكرون لذّة الحلو بسبب كراهية بعض المرضى له لم يجعل الفصل مشتملا على وهم وتنبيه بخلاف الأوّل .

☆(تنبيهٌ)☆

☆(إذا أردنا أن نستظهر في البيان مع غناء ما سلف عنه إذا لطّف لفهمه زدنا فقلنا : إنّ اللذّة هي إدراك كذا من حيث هو كذا ولا شاغل ولا مضادّ للمدرك . فإنّه إذا لم يكن سالماً فارغاً أمكن أن لا يشعر بالشرط أمّا غير السالم فمثل عليل المعدة إذا عاف الحلو، وأمّا غير الفارغ فمثل الممتلىء جدّ يعاف الطعام اللذيذ . وكلّ واحد منهما إذا زال مانعه عادت لذّته وشهوته وتأذّى بتأخّر ما هو الآن يكرهه)☆

عاف الطعام أي كرهه . والغرض من هذا الفصل أنّ الشرح المذكور للذّة يمكن أن يزاد فيه قيد فلا ترد النقوض المذكورة عليه معه و هو أن يقال : ولا شاغل ولا مضادّ للمدرك أي يكون المدرك فارغاً عن الشاغل سالماً عن المضادّ . والشاغل كالامتلاء المانع عن الالتذاذ بالطعام ، والمضادّ كالكيفيّة المانعة لذوق المريض عن الالتذاذ بالحلاوة . والباقي ظاهر .

☆(تنبيهٌ)☆

☆ (وكذلك قد يحضر السبب المؤلم وتكون القوّة المدركة ساقطة كما في قرب الموت من المرضى ، أو معوّقة كما في الخدر فلا يتألّم به . فإذا انتعشت القوّة أو زال العائق عظم الألم)☆

يريد أن ينبّه على حال الألم أيضاً . فذكر أنّ اللذّة كما لا تحصل مع وجود

الملذّ عند عدم الإدراك به . فالألم أيضاً لا يحصل مع وجود المؤلم عند عدم الإدراك به . و هو ظاهر .

☼(تنبيه)☼

☼(إنّه قد يصحّ إثبات لذّة ما يقيناً [1] ولكن إذا لم يقع المعنى الّذي يسمّى ذوقاً جاز أن لا نجد إليها شوقاً ، و كذلك قد يصحّ ثبوت أذىً ما يقيناً ولكن إذ لم يقع المعنى الّذي يسمّى بالمقاساة كان في الجواز أن لا يقع عنها بالغ الاحتراز . مثال الأوّل : حال العنّين خلقة عند لذّة الجماع ، ومثال الثاني : حال من لم يقاس وصب الأسقام عند الحمية)☼

يريد بيان أنّ العلم بوجود اللذّة وإن كان يقينيّاً فهو لا يوجب الشوق إليها إيجاب الإحساس بها ، والعلم بوجود الألم و إن كان يقينيّاً فهو أيضاً لا يوجب الاحتراز عنه إيجاب الإحساس به ، وذلك لأنّ معرفة المحسوسات بحدودها العقليّة لا يقتضى إدراكها اقتضاء الإحساس بها . والعلم بما من شأنه أن يشاهد لا يبلغ درجة المشاهدة . ولذلك قيل : ليس الخبر كالمعاينة . و جعل مرتبة علم اليقين دون مرتبة عين اليقين . و لذلك لم يقتصر الشيخ في ذكر ماهيّة اللذّة والألم على ذكر الإدراك دون النيل على ما مرّ . وأهل المشاهدة يسمّون نيل اللذّة العقليّة ذوقاً ، وتقابله المقاساة . والشيخ استعمل لفظة الذوق هيهنا في جميع اللذات ولم يعبّر عنه بنيل اللذّة والإحساس باللذّة لأنّ ذلك يقتضى تكراراً في المعنى . فإنّ معنى الإدراك والنيل ومايجرى مجراهما داخل في مفهوم اللذّة كما مرّ .

---

(١) قوله « انه قديصح اثبات لذه مايقينا» اعلم ان المطلوب بالذات من هذا النمط اثبات اللذة العقلية وكأنه عناها بالبهجة و السعادة التى عنون النمط بهما ، فنفى اولا قول من حصر اللذات بالحسية الظاهرية ، ثم عرف مهية اللذة والالم . ومن البين أن حسن الترتيب يستدعى تقديم التعريف على البحث الاول ، و ثانيا اراد ان يشرع فى المقصود بالذات وهو اثبات اللذة العقلية .

ولماكان بعض الاوهام ربماسبق اليه ان لذة عقلية لو وجدت وجب أن يكون شوق لنا الى تحصيلها أو ألما عقليا لو كان وقع منا احتراز بالغ عنه وليس كذلك نبه اولا فى هذا الفصل على اماطة هذا الوهم فانه ربما يجزم بوجود لذة او ألم ولايحمل رغبة اورهبة لعدم الذوق والوجدان كالعنين قديعلم من

☼(تنبيه)☼

☼(كلّ مستلذّ به فهو سبب كمال يحصل للمدرك وهو بالقياس إليه خير . ثمّ لا شكّ في أنّ الكمالات وإدراكاتها متفاوتة فكمال الشهوة مثلا أن يتكيّف العضو الذائق بكيفيّة الحلاوة مأخوذة عن مادّتها ولو وقع مثل ذلك لا عن سبب خارج كانت اللذّة قائمة ، و كذلك الملموس والمشموم ونحوهما . و كمال القوّة الغضبيّة أن تتكيّف النفس بكيفيّة غلبة أوبكفيّة شعور بأذى يحصل في المغضوب عليه . و كمال الوهم التكيّف بهيئة ما يرجوه أو ما يذكره . وعلى هذا حال سائر القوى ، و كمال الجوهر العاقل أن يتمثّل فيه جليّة الحقّ الأوّل قدر ما يمكنه أن ينال منه ببهائه الّذي يخصّه ، ثمّ يتمثّل فيه الوجود كلّه على ما هو عليه مجرّداً عن الشوب مبتدءاً فيه بعد الحقّ الأوّل بالجواهر العقليّة العالية ، ثمّ الروحانيّة السماويّة و الأجرام السماويّة ، ثمّ ما بعد ذلك تمثّلا لا يمايز الذات . فهذا هو الكمال الّذي يصير به الجوهر العقليّ بالفعل . وما سلف فهو الكمال الحيوانيّ . والإدراك العقليّ خالص إلى الكنه عن الشوب ، والحسيّ شوب كلّه. و عدد تفاصيل العقليّ لا يكاد يتناهى ، والحسيّة محصورة في قلّة . وإن كثرت فبالأشدّ والأضعف . ومعلوم أنّ نسبة اللذّة إلى اللذّة نسبة المدرك إلى المدرك والإدراك إلى الإدراك . فنسبة اللذّة العقليّة إلى الشهوانيّة نسبة جليّة الحقّ الأوّل وما يتلوه إلى نيل كيفيّة الحلاوة و كذا نسبة الإدراكين)☼

يريد إثبات اللذّة العقليّة وبيان أنّها أكمل من الحسيّة . وهذان البحثان هما عمدة مطالب هذا النمط . وتقريرهما أن يقال: لمّا كانت اللذّة إدراك كمال خيريّ يحصل لمدرك ما كان كلّ مستلذّ به أى كلّ ما يعدّ لذيذاً فهو سبب كمال يحصل لمدرك ما .

طريق السماع ان فى الجماع لذة ولا يميل اليه و صاحب الحمية اذا لم يعرضه آفات الاسقام فربما لم يتحرز عن المتناولات الرديئة فكذلك ههنا لم يلزم من عدم النيل حصول اللذات العقلية ، اوعن الالام العقليه القدح فى وجودها .

ثم نبه فى الفصل الاخر على المطلوب وحاصله ان يقال : كما ان لكل قوة من القوى الحيوانية كمالا اذا حصل صارت ملتذة به لما تقرر ان اللذة هى ادراك الكمال وحصوله فكذلك الجوهر العاقل كمال

وذلك الكمال يكون خيراً بالقياس إلى ذلك المدرك . ثمّ إنّ الكمالات وإدراكاتها اللّتين تتعلّق بهما اللذّة متفاوتة على ما يقتضيه الاستقراء .

فمنها : ما يتعلّق بالقوّة الشهويّة وهو كتكيّف العضو الذائق بكيفيّة الحلاوة سواءكانت مأخوذة عن مادّة خارجيّة هي شيء حلو أوكانت حادثة في العضو لا عن سبب خارج فإنّ كلتيهما في إفادة اللذّة متساويان . ولذلك يلتذّ النائم حالة الاحتلام التذاذه بالوقاع حالة اليقظة . و كذلك في سائر الحواسّ الظاهرة .

ومنها : ما يتعلّق بالقوّة الغضبيّة و هو كتكيّف النفس الحيوانيّة بكيفيّة هي تصوّر أذى حلّ بمغضوب عليه .

ومنها : مايتعلّق بالقوى الباطنيّة كتكيّف الوهم بصورة شيء يرجوه أوبصورة شيء يتذكّره فيذكره . و كذلك في سائرها . وهذه كلّها كمالات حيوانيّة مختلفة ، و إدراكات

و هو أن يكون عالما بالاشياء فاذا حصلت حصلت اللذة لامحالة .

و اماقوله : ولو وقع مثل ذلك لاعن سبب خارج فهو كما في النوم فانه ربما يتكيف الذايقة بكيفية الحلاوة مأخوذة من الصور المخزونة في الخيال فلامادة هناك فلذا قديجنب في المنام من رأى امرأة باشرها ، ثم بين أن اللذة العقلية أشرف و اكمل من الحيوانية فان مدركات العقل اشرف من مدركات الحس والادراكات العقلية اقوى من الادراكات الحسية .

أما الاول فلانه ليس مدركات الحس الاكيفيات مخصوصة كالالوان والطعوم والروايح والحرارة و البرودة و امثالها ؛ ومدركات العقل هوذات البارى تعالى وصفاته والجواهر العقلية والاجرام السماوية وغيرها . و من البين ان لانسبة لاحدهما من الشرف الى الاخر .

و اماالثانى فلوجهين : احدهما : ان الادراك العقلى و اصل الى كنه الشيء حتى تميز بين المهية واجزائها و اعراضها ، ثم تميز بين الجنس والفصل وجنس الجنس وجنس الفصل وفصل الفصل وفصل الجنس بالغة مابلغت ، وتميز بين الخارجى اللازم والمفارق ، وبين اللازم بوسط وبغير وسط . و اما الادراك الحسى فلا يصل الا الى الظاهر المحسوس . فيكون الادراك العقلى اقوى من الادرك الحسى .

وثانيهما : ان الادراكات العقلية غيرمتناهية بخلاف الادراكات الحسية . و اذا ثبت ان الادراكات العقلية اقوى من الحسية ، وان مدركات العقل اشرف من مدركات الحس ثبت ان اللذة العقلية اكمل من اللذة الحسية. م

حيوانيّة لها متفاوتة تتبعهما لذّات بحسبهما.

وللجوهر العاقل أيضاً كمال وهو أن يتمثّل فيه ما يتعلّقه من الحقّ الأوّل بقدر ما يستطيعه. فإنّ تعقّل الحقّ الأوّل على ما هو عليه غير ممكن لغيره، ثمّ ما يتعقّله من صور معلولاته المرتّبة أعني الوجود كلّه تمثّلا يقينيّاً خالياً عن شوائب الظنون والأوهام على وجه لا يكون بين ذات العقل وبين ما تمثّل فيه تمايز بل يصير عقلا مستفاداً على الإطلاق. ولا شكّ في أنّ هذا الكمال خير بالقياس إليه و أنّه مدرك لهذا الكمال و لحصول هذا الكمال له. فإذن هو ملتذّ بذلك. وهذه هي اللذّة العقليّة.

ثمّ إذا قايسنا بين اللذّتين أعني العقليّة والحيوانيّة من حيث الكميّة ومن حيث الكيفيّة وجدنا العقليّة أقوى كيفيّة وأكثر كمّيّة.

أمّا الأوّل فلأنّ العقل يصل إلى كنه المعقول فيعقل حقيقته المكتنفة بعوارضها كما هي. و الحسّ لا يدرك إلّا كيفيّات تقوم بسطوح الأجسام الّتي تحضره. فإذن الإدراك العقليّ خالص إلى الكنه عن الشوب، والحسّيّ شوب كلّه.

و أمّا الثاني فلأنّ عدد تفاصيل المعقولات لا يكاد يتناهى. و ذلك لأنّ أجناس الموجودات وأنواعها غير متناهية و كذلك المناسبات الواقعة بينها، و المدركات بالحواسّ محصورة في أجناس قليلة. و إن تكثّرت فإنّما تكثّرت بالأشدّ والأضعف كالحلاوتين المختلفتين. فإذا كانت الكمالات العقليّة أكثر و إدراكاتها أتمّ كانت اللّذة التابعة لهما أشدّ لأنّ نسبة اللذّة إلى اللذّة كنسبة الكمال إلى الكمال والإدراك إلى الإدراك. فإذن اللذّة العقليّة أشدّ وأتمّ من الحسيّة بل لا نسبة إلى هذه.

و الفاضل الشارح أسند قوله «نسبة اللذّة إلى اللذّة نسبة المدرك إلى المدرك والإدراك إلى الإدراك» إلى الخطابة. وليس كما قال. فإنّ المحدود والحدّ يجب أن يكونا متطابقين في قبول الشدّة والضعف كالسواد الّذي يحدّ بأنّه لون قابض للبصر ثمّ كان بعض الألوان أقبض للبصر من بعض فوجب أن يكون بعض ما هو سواد أشدّ من بعض. وهذا موضع مذكور في المواضع المتعلّقة بالحدود من كتاب طونيقا من المنطق. وقد ذكر هناك أنّه موضع علميّ.

وقال أيضاً : إنّا نجد عند الأكل[١] والشرب والوقاع حالة مخصوصة تعرف باللذّة ولا ندري أهي إدراك ملائم أم ليس ؟ وأنتم ما أقمتم عليه برهاناً بل ذكرتم أنّا نعني باللذّة إدراك الملائم .

ثمّ ذكرتم : أنّ العاقل يدرك الملائم فهو ملتذّ به . وهذا البحث لا يستقيم بالعناية والتفسير لأنّه ليس بلغويّ . فعليكم أن تقيموا البرهان على أنّ حالة العاقل هي تلك الحالة بعينها حتّى يصحّ لكم الحكم بوجود لذّة عقليّة .

ثمّ قال : وممّا يبطل قولكم : إنّ النفس قبل الموت عالمة بهذه المعلومات مع أنّها لا تجد اللذّة العظيمة الّتي تصفونها فلو كانت الإدراكات نفس اللذّات لكانت ملتذّة كما

---

(١) قوله « انا نجد عند الاكل » تقريره : انا لا نسلم أن الجوهر العاقل لو ادرك الاشياء على ماهي عليه كان تلتذ به .

قولهم : لان ادراك الاشياء على ماهي عليه ملايم له وكمال واللذة هى ادراك الكمال .

قلنا : امثال هذه المباحث لا يستقيم بالعناية والتفسير فانا نجد عند الاكل والشرب والوقاع حالة مخصوصة هي اللذة وتميز أبينها و بين ساير الاحوال النفسانيه من الغضب و الخوف ، و نعلم أيضا أن القوة الذايقة واللامسة قد ادركت من المطعوم والمشروب و المنكوح كيفية ملايمة لكن لا ندرى أن تلك الحالة المخصوصة هي نفس هذا الادراك اوغيره . ولا يظهر ذلك الا ببرهان ثم ان هيهنا ما يدل على أن اللذة لا يجوز أن يكون نفس الادراك فان النفس قد يكون عالمة قبل الموت بهذه المعلومات ولا تلتذ بها .

فان قلت : ربما يمنع استغراق النفس فى تأثير البدن عن حصول اللذة

فنقول : لما كان الادراك نفس اللذة فلو حصل الادراك وكان هناك شيء مانع عن حصول اللذة لزم ان يكون مانعا عن حصول الشيء بعد حصوله وان عنيتم ان اللذة مغايرة للادراك فلا يلزم من حصول الادرك للنفس اللذة لجواز ألا تكون النفس مستعدة للذة و ان كانت قابلة للادراك .

و الجواب عن الاول : انا لما استقرينا احوالنا و جدنا عند ادراك كل ملايم و نيله حالة مخصوصة يعبر عنها باللذة . فنحن نعلم بالضرورة ان كل ماحصل لنا ادراك الملايم و نيله يحصل لنا اللذة سواء كانت نفس ذلك الادراك و نيله ، اوحالة اخرى لازمة لهما وهذا كاف فى اثبات الحالة المخصوصة للعقل ولا يضر المناقشة فى العبارة .

و عن الثانى : ان النفس اذا ادركت المعقولات و نالتها من حيث هى كمال وجب التذاذ ها بها و انتفاء الالتذاذ بسبب فقدان قيد من هذه القيود . م

كانت مدركة . والقول بأنّ الاشتغال بتدبير البدن مانع عن حصول اللذّة قول بكون الشيء مانعاً عن حصول شيء عند حصوله .

والجواب : أنّهم لم يقولوا : إنّا نعني باللذّة كذا وكذا ، بل لمّا وجدوا الحالة المدركة عند الأكل غير الّتى عند الشرب أو الوقاع مع وقوع اسم اللذّة على جميعها حصّلوا الأمر المشترك بينها وبين غيرها ممّا يناسبها ، ونفضوا عنه ما يختصّ بكلّ واحدة منها . فوجدوه حاصلا في كلّ صورة توصف باللذّة ، وغير حاصل في كلّ صورة لا توصف بها . فعلموا أنّه المراد من مفهوم اسم اللذّة . ثمّ لمّا وجدوا ذلك الأمر حاصلاً للعقل حكموا بوجوده للعقل .

فإن ناقش مناقش في إطلاق الاسم فلا مضايقة معه بعد ظهور المعنى .

و عن الثاني : أنّهم لم يقولوا : إنّ اللذّة إدراك فقط ؛ بل قالوا : إنّها إدراك مشروط بشرائط . ولعلّ العالم بالمعلومات العادم للذّة لايكون مستجمعاً لتلك الشرائط . مثلا لا يكون عالماً بأنّ حصول هذه العلوم خير له ، أو لا يكون عالماً بها من جهة ما هى خير له . ثمّ إنّه إن استجمع الشرائط فلا نسلّم أنّه يكون عادم اللذّة فإنّا نرى كثيراً من المتعلّمين الّذين لم يتعلّموا إلّا مسائل معدودة يبتهجون بها أشدّ ابتهاج . ويؤثرون الاشتغال بمذاكرتها على ملك الدنيا وما فيها فضلا عن لذّة مطعمٍ ما أومنكحٍ ما .

☆(تنبيه)☆

☆(الآن إذا كنت في البدن وفي شواغله وعلائقه ولم تشتق إلى كمالك المناسب أو لم تتألّم بحصول ضدّه فاعلم أنّ ذلك منك لا منه . وفيك من أسباب ذلك بعض ما نبّهت عليه) ☆

يريد أن ينبّه على حلّ إشكال يرد في هذا الموضع وهوأن يقال : كلّ قوّة تشتاق إلى كمالاتها المستتبعة للذّاتها و تتألّم بحصول أضداد تلك الكمالات لها كالباصرة فإنّها تشتاق إلى النور وتتألّم من الظلمة فإن كانت المعقولات كمالات للنفس الإنسانيّة فمابالها لا تشتاق إلى حصولها ولا تتألّم بحصول الجهل المضادّ لها .

فذكر في حلّه أنّ سبب فقدان الاشتياق و عدم التألّم بالجهل راجع إلينا لا إلى المعقولات ، موجود فينا غير متعلّق بها ، وأحال بيانه إلى ما سبق وهو أنّ اشتغال النفس بالمحسوسات يمنعها عن الالتفات إلى المعقولات . وما لم تقبل عليها لم تجد ذوقاً منها . فلم يحصل لها شوق إليها . وأمّا أضدادها فلمّا كانت مستمرّة الوجود غيرمتجدّدة وكانت النفس مشتغلة بغيرها لم تكن مدركة لها . فلم تكن متألّمة بها .

☆(تنبيهٌ)☆

☆(واعلم أنّ هذه الشواغل الّتي هى كما علمت [١] من أنّها انفعالات و هيئات تلحق النفس بمجاورة البدن إن تمكّنت بعد المفارقة كنت بعدها كما كنت قبلها لكنّها تكون كآلام متمكّنة كان عنها شغل . فوقع إليها فراغ . فأدركت من حيثهى منافية . وذلك الألم المقابل لمثل تلك اللذّة الموصوفة و هو ألم النار الروحانيّة فوق ألم النار الجسمانيّة)☆

يريد أن ينبّه على بقاء الأمور المضادّة لكمالات النفس الإنسانيّة الّتي هى أسباب الشقاوة معها بعد الموت ، وعلى حصول التألّم بها حينئذ لحصول سببه ، و على أنّ تلك الآلام أشدّ من الآلام البدنيّة . وألفاظه ظاهرة .

☆(تنبيهٌ)☆

☆(ثم اعلم أنّ ما كان من رذيلة النفس من جنس نقصان الاستعداد للكمال الّذي يرجى بعد المفارقة فهو غير مجبور ، وما كان بسبب غواش غريبة فيزول ولا يدوم بها التعذّب) ☆

يريد بيان مراتب الأشقياء . ونقدّم لذلك مقدّمة وهى أن نقول : فوات كمالات النفس

---

(١) قوله « واعلم ان هذه الشواغل التى هى كما علمت » بعد اثبات اللذة العقلية أراد اثبات الالام العقلية . و ذلك لان النفس بسبب تعلقها بالبدن وانتقالها بالجزئيات اذا تمكنت فيهاهيئات رديئة منافية لكمالاتها فما دامت متعلقة بالبدن كان لها عنها شغل . فاذا فارقت البدن فرغت اليهـا و نالتها منافية لكمالاتها فحصل لها الالام اذالالم ليس الاادراك المنافى للكمال ونيله . وكما ان اللذات العقلية اقوى من اللذات الحسية كانت الالام العقلية اقوى من الالام الحسية. م

تكون لا محالة لعدم استعدادها (١) وعدم استعدادها يكون إمّا لأمر عدميّ كنقصان غريزة العقل ، أو وجودىّ كوجود الأمور المضادّة للكمالات فيها . و هي راسخة ، أوغير راسخة . فهذه أقسام ثلاثة تشترك في كونها رذائل . وهى أسباب النقصان . و كلّ واحد منها يكون إمّا بحسب القوّة النظريّة ، وإمّا بحسب القوّة العمليّة . فتصير ستّة .

فالّذي يكون بسبب نقصان الغريزة بحسب القوّتين معا فهو غير مجبور بعد الموت ولا يكون بسببها تعذّب وهو الّذي ذكره الشيخ .

والّذي يكون بحسب القوّة النظريّة ويكون راسخاً فهو أيضاً غير مجبور لكن يدوم به التعذّب لأنّه الجهل المركّب المضادّ لليقين الّذي صار صورة للنفس غير مفارقة عنه . والشيخ لم يتعرّض لذكرهذا القسم صريحاً في هذا الفصل؛ لكنّه أيضاً داخل بوجه تحت النقصان الّذي حكم الشيخ عليه بأنّه مجبور .

والثلاثة الباقية أعنى النظريّة الغيرالراسخة كاعتقادات العوامّ والمقلّدة ، والعمليّة الراسخة وغير الراسخة كالأخلاق والملكات الرديئة المستحكمة وغير المستحكمة ، فهي الّتي تكون بسبب غواش غريبة . وجميعها يزول بعد الموت إمّا لعدم رسوخها ، و إمّا لكونها

---

(١) قوله «لعدم استعدادها» فانها لوكانت مستعدة للكمالات فاضت عليها . و من الظاهر ان المراد به الاستعداد التام بوجود الشرايط وعدم الموانع . والالم يستلزم الاضافة ، ولوترك هذه المقدمة لم يحتج الى هذه العناية وكان التقسيم اظهر فيقال : فوات كمال النفس لامرعدمى ، اولامر وجودى . و انما مثل العدمى بنقصان الغريزة والوجودى بالامر المضاد . لعدم انحصارهما فيهمافان من العدمى عدم الاشتغال بالمعلوم مع الاستعداد لها من المهملين ، ومن الوجودى ايضا الاشتغال بما ليس بمضاد من اكتساب المعاش وغيره فى المعرضين على ما يأتى فى الفصل الاتى . ومعنى كونه غير مجبور : ان النقصان لايجبر بعد الموت بحصول الكمال .

و فهم الامام من كلام الشيخ هيهنا ان النقصان بحسب القوة النظرية غير مجبور ، والنقصان بحسب القوة العملية مجبور . ثم طالب الفرق .

و اشار الشارح بذكر ذلك التقسيم واحكام الاقسام الى شيئين : احدهما : القدح فى القاعدتين: اما فى الاولى فلان النقصان فى القوة النظرية اذا كان لوجود امر غيرراسخ مجبور لعدم رسوخه . واما فى الثانية فلان النقصان فى القوة العملية بحسب هيئة مستفادة من الافعال فيزول بزوالها بخلاف النقصان فى القوة الغريزية . م

هيئة مستفادة من الأفعال والأمزجة . فتزول بزوالها لكنّها تختلف في شدّة الرداءة وضعفها وفي سرعة الزوال وبطئه . ويختلف التعذّب بها بعد الموت في الكم والكيف بحسب الاختلافين .

☆(تنبيه)☆

☆(واعلم أنّ رذيلة النقصان[1] إنّما تتأذّى بها النفس الشيّقة إلى الكمال . و ذلك الشوق تابع لتنبّه يفيده الاكتساب . والبله بجنبة [نجيّة خ] من هذا العذاب . و إنّما هو للجاحدين و المهملين و المعرضين عمّا ألمع به إليهم من الحقّ . فبالبلاهة أدنى إلى الخلاص من فطانة بتراء)☆

يريد أن يميّز في هذا الفصل بين الناقصين المتعذّبين بنقصانهم سواء دام تعذّبهم به أو لم يدم ، وبين الناقصين الّذين لا يتعذّبون بنقصانهم .

فنقول : النفس الساذجة الصرفة لا يكون لها شوق إلى كمالاتها لأنّها لم تعرفها أصلا . فانّ الحكم بأنّ للنفوس كمالات حقيقيّة ليس بأوليّ . والّتي لها شوق إليها فهي الّتي عرفت بالاكتساب النظرىّ أنّ لها كمالاً ما ، ثمّ إنّها إن لم تكتسب الكمال فلا يخلو إمّا أن اكتسبت ما يضادّ الكمال فصارت جاحدة لكما لها من حيث الماهيّة و إن كانت معترفة به من حيث الإنيّة ، أو اشتغلت بما صرفها عن اكتساب الكمال ممّا ليس بمضادّ له فصارت معرضة عنه ، أو لم تشتغل بشيء من العلوم لكنّها تكاسلت في اقتناء الكمال فصارت مهملة إيّاه . فهؤلاء أصحاب رذيلة النقصان الّذين يتعذّبون بنقصانهم لاشتياقهم إلى الكمال الفائت عنهم. وإنّما حصل ذلك الشوق لهم باكتساب نظريّ قاصر عن الوصول إلى المشتاق إليه وهو فطانتهم البتراء . وأسوئهم حالا الجاحدون . وهم الّذين يتعذّبون دائماً فقط . وأمّا أصحاب النفوس الساذجة فهم الّذين وسمهم الشيخ بالبله . والأبله في اللغة : هو الّذي

(١) قوله «واعلم أن رذيلة النقصان» النفوس اما ان تدرك ان لها لذات وكمالات ، اولا . فان لم تدرك فهى النفوس الساذجة كالبله والمانين والاطفال ، و ان ادركت ان لها كمالات فاما أن تكتسب الكمالات وهم العارفون ، اولا . فاما ان تكتسب اضداد الكمالات و هم الجاحدون ؛ اولا . فاما ان اشتغل بما يصرفهم عن اكتساب الكمالات كالمشتغلين بالدنيا اذ الاشتغال بالامور الفانية

غلب عليه سلامة الصدر وقلّة الاهتمام : يقال : عيش أبله : أى قليل الغموم . فهؤلاء لايتعذّبون لأنّهم غير عارفين بكما لاتهم غير مشتاقين إليها .

و اعترض الفاضل الشارح بأنّ النفوس ذوات العقائد الباطلة الجازمة بأنّها حقّة إذا فارقت الأبدان فإن أن جاز يزول عنها ذلك الجزم فليجز زوال العقائد الباطلة عنها أيضاً . وحينئذ تغيّر من أهل السعادة ، وإن لم يجز فلا يكون لها شعور بنقصاناتها كما لم يكن قبل الموت . فلاتكون مشتاقة متعذّبة .

والجواب : أنّ النفوس الكاملة تتمثّل صور المعقولات فيها على ماهى عليه فإنّها إنّما تلتذّ بمشاهدة ما اكتسبته ووجدان ما أدركته على الوجه الّذي أدركته . فكأنّها كانت ذوات إدراك فقط . فصارت مع ذلك ذوات نيل ، و تمّ بذلك التذاذها . و أمّا الّتي تمثّلت أضداد الكمال فيها و اعتقدت أنّها كمال و رجت الوصول إلى ما أدركته فإنّها لا محالة تفقد بعد الموت مارجته فتخيب وتصيرمتعذّبة بفقدان ما رجت الوصول إليه لابزوال الجزم عنها .

☆(تنبيه)☆

☆(والعارفون المتنزّهون إذا وضع عنهم درن مقارنة البدن و انفكّوا عن الشواغل

صارف عن الاشتغال بتحصيل الكمال و هم المعرضون ، اولا وهم المهملون الذين لااشتغال لهم بالدنيا ولابالاخرة . ولاخفاء فى ان هذا التقسيم بحسب القوة النظرية .

و نقول أيضا : النفس اما أن يكون كاملة فى القوتين اولا فان كانت كاملة فيهما فهم فى لذات لايتناهى ولا ينقطع ، وان كانت ناقصة فاما فى القوة العملية او العلمية . فان كانت ناقصة فى القوة العلمية فان لم يكن لها شوق الى كمالاتها فهى على حسبه من العذاب ، و ان كان لها شوق اليها فان اتصفت باضداد الكمال اتصافاً راسخا فهى بعد الموت فى عذاب مؤبد والافهى على حسبه من العذاب بعدالموت ما بقى الاشتياق الى الكمال لانها حينئذ تكون مشتاقة الى مالاتمكن من تحصيله ، وان كانت ناقصة فى القوة العملية فقد اكتسب بواسطة الاشتغال بالفانيات أخلاقا و ملكات رديئة راسخة او غيرراسخة فتعذب بها الاان عذابها ينقطع لان تلك الملكات كانت بسبب غواش غريبة زالت فيزول بالتدريج . م

خلصوا إلى عالم القدس والسعادة وانتعشوا بالكمال الأعلى وحصلت لهم اللذّة العليا . وقد عرفتها)☆

يريد بالعارف الكامل بحسب القوّة النظريّة ، و بالمتنزّه الكامل بحسب القوّة العمليّة . فإنّ كمال القوّة العمليّة هو التجرّد عن العلائق الجسمانيّة . وإطلاق الدرن على الهيئات البدنيّة استعارة لطيفة . فإنّها تمنع النفس عن الانتقاش بالكمال التامّ كما يمنع الدرن الثوب عن الانصباغ التامّ . وإنّما قال «خلصوا إلى عالم القدس » لأنّهم كانوا ذوى علم به فصاروا ذوى عيان له . فكأنّهم كانوا قد ذهبوا إلى ذلك العالم ولكن لا بالكلّيّة فذهبوا الآن بالكلّيّة وحصلت لهم اللذّة العليا الّتي ذكرها من قبل بهذا الوصول .

☆(تنبيهٌ)☆

☆(وليس هذا الالتذاذ مفقوداً من كلّ وجه والنفس في البدن ؛ بل المنغمسون في تأمّل الجبروت المعرضون عن الشواغل يصيبون وهم في الأبدان من هذه اللذّة حظّاً و افراً قد يتمكّن منهم فيشغلهم عن كلّ شيء)☆

هذا إخبار عن وجود اللذّة الحقيقيّة قبل الموت ، وتنبيه عليه بالقياس العقليّ . و إنّما يتحقّقه من هو ميسّر له . وألفاظه غنيّة عن الشرح .

☆(تنبيهٌ)☆

☆(والنفوس السليمة الّتي هى على الفطرة ولم يفظّظها مباشرة الاُمور الأرضيّة الجاسية إذا سمعت ذكراً روحانيّاً يشير إلى أحوال المفارقات غشيها غاش شائق لا يعرف سببه ، وأصابها وجد مبرح [مبرّح ـخ] مع لذّة مفرّحة يفضى ذلك بها إلى حيرة ودهش . وذلك للمناسبة وقد جرّب هذا تجريباً شديداً . وذلك من أفضل البواعث . ومن كان باعثه إيّاه لم يقنع إلّا بتتمّة الاستبصار . و من كان باعثه طلب الحمد و المنافسة أقنعه ما بلغه الغرض . فهذه حال لذّة العارفين)☆

يريد بالنفوس السليمة الّتي هى على الفطرة النفوس الّتي لم ينتقش فيها الحقّ ولم تتدنس بالعقائد المخالفة للحقّ ، ولم يفظّظها : أى لم يغلّظها . و الفظّ من الرجال : الغليظ . والجاسية : الشديدة الصلبة يقال : جسأت يده ـ بالهمزة ـ أى صلبت . وغشيها : أى

غطّاها . ووجد مبرح : أى شديد . يقال : ضربه ضرباً مبرحاً : أي بشدّة ، وبرح به الأمر أى جهده . والمنافسة : الرغبة في الشيء على وجه المباراة في الكرم . والمقصود من هذا الفصل بيان حال المستعدّين للكمال . ومعنى قوله : « ومن كان باعثه إيّاه » أي من كان باعثه على طلب الكمال مناسبة ذاته للكمال لم يقنع إلّا بالوصول التامّ إليه ، ومن كان باعثه شيئاً غير ذلك وقف عند حصول غرضه .

☆(تنبيهٌ)☆

☆(وأمّا البله فإنّهم إذا تنزّهوا خلصوا من البدن إلى سعادة تليق بهم . ولعلّهم لايستغنون فيها عن معاونة جسم يكون موضوعاً لتخيّلات لهم ولا يمتنع أن يكون ذلك جسماً سماويّاً أوما يشبهه . ولعلّ ذلك يفضى بهم آخر الأمر إلى الاستعداد للاتّصال المسعد الّذي للعارفين)☆

لمّا فرغ عن بيان أحوال النفوس الكاملة والمستعدّة للكمال والجاهلة في المعاد أراد أن يبيّن حال النفوس الخالية عن الكمال وعمّا يضادّه وهى نفوس البله في هذا الفصل .

واعلم أنّ من القدماء من زعم أنّها تفنى لأنّ النفس إنّما تبقى بالصور المرتسمة فيها . فالخالية عنها معطّلة . ولا معطّل في الوجود ؛ ولكن الدلائل الدالّة على بقاء النفوس الناطقة تقتضى نقض هذا المذهب .

ثمّ القائلون ببقائها قالوا : إنّها تبقى غير متأذّية لخلوّها عن أسباب التأذّي . و الخلاص فوق الشقاء . فإذن هى في سعة من رحمة الله تعالى . ويوافق هذا المذهب ما ورد في الخبر و هو قوله ﷺ : أكثر أهل الجنّة البله . ثمّ إنّها لايجوز أن تكون معطّلة عن الإدراك وكانت ممّا لايدرك إلّا بآلات جسمانيّة . فذهب بعضهم إلى أنّها تتعلّق بأجسام اُخر . ولا تخلو إمّا أن لاتصير مبادىء صورة لها وهذا ماذكره الشيخ ومال إليه ، أوتصير فتكون نفوسا لها وهذا هو القول بالتناسخ الّذي سيبطله الشيخ .

أمّا المذهب الأوّل فقد أشار إليه الشيخ في كتاب المبدء والمعاد وذكر أنّ بعض أهل العلم ممّن لايجازف فيما يقول ـ وأظنّه يريد الفارابى ـ قال قولا ممكنا : وهو أنّ هؤلاء إذا فارقوا البدن وهم بدنيّون لايعرفون غير البدنيّات ، وليس لهم تعلّق بما هو أعلى من الأبدان

فيشغلهم التعلّق بها عن الأشياء البدنيّة أمكن أن يعلّقهم تشوّقهم إلى البدن ببعض الأبدان الّتي من شأنها أن يتعلّق بها الأنفس لأنّها طالبة بالطبع، وهذه مهيّأة و هذه الأبدان ليست بأبدان إنسانيّة أو حيوانيّة لأنّها لا تتعلّق بها إلّا ما يكون نفساً لها فيجوز أن تكون أجراماً سماويّة لاأن تصير هذه الأنفس أنفساً لتلك الأجرام أومدبّرة لها. فإنّ هذا لايمكن بل يستعمل تلك الأجرام لإمكان التخيّل ثمّ تتخيّل الصورة الّتي كانت معتقدة عنده وفي وهمه. فإن كان اعتقاده في نفسه وأفعاله الخير شاهدت الخيرات الأخرويّة على حسب ماتخيّلتها و إلّا فشاهدت العقاب. كذلك قال. ويجوز أن يكون هذا الجرم متولّداً من الهواء و الأدخنة، ولا يكون مقارنا لمزاج الجوهر المسمّى روحا الّذي لا يشكّ الطبيعيّون أنّ تعلّق النفس به لابالبدن.

فهذا ماذكره في الكتاب المذكور. ولولا مخافة التطويل لأوردته بعبارته. والشيخ جوّز بعد ذلك أن يفضي التعلّق المذكور بهم إلى الاستعداد للاتّصال المسعد الّذى للعارفين.

ولى في أكثر هذه المواضع نظر.

قوله:

☆(فأمّا التناسخ في أجسام من جنس ماكانت فيه فمستحيل وإلّا لاقتضى كلّ مزاج نفسا تفيض إليه وقارنتها النفس المستنسخة. فكان لحيوان واحد نفسان. ثمّ ليس يجب أن يتّصل كلّ فناء بكون، ولاأن يكون عدد الكائنات من الأجسام عدد مايفارقها من النفوس مفارقة يستحقّ بدناً واحداً فيتّصل به أو يتدافع عنه متمانعة. ثمّ أبسط هذا واستعن بما تجده في مواضع اُخرلنا)☆

وهذا هو المذهب الثاني. وقد أورد على إبطاله حجّتين:

إحديهما أن يقال: لمّا ثبت أنّ تهيّؤ الأبدان يوجب إفاضة وجود النفوس من العلل المفارقة ثبت أنّ كلّ مزاج بدنيّ يحدث فإنّما يحدث معه نفس لذلك البدن. فإذا فرضنا أنّ نفسا تناسختها أبدان كان للبدن المستنسخ نفسان: إحديهما المستنسخة، والثانية الحادثة معه. فكان حينئذ لحيوان واحد نفسان. وهذا محال لأنّ النفس هى الّتي تدبّر البدن وتتصرّف فيه، وكلّ حيوان يشعر بشيء واحد يدبّر بدنه ويتصرّف فيه.

وإن كان هناك نفس اُخرى لا يشعر الحيوان بها ولا هي بذاتها ولا تتصرّف في البدن فلا يكون لها علاقه مع ذلك البدن . فلا تكون نفساً له . هذا خلف .

والحجّة الثانية (١) أن يقال : النفس المستنسخة إمّا أن تتّصل بالبدن الثاني حال فساد البدن الأوّل ، أوتتّصل به قبله بزمان أو بعده بزمان .

فإن اتّصل به في تلك الحالة فإمّا أن يكون البدن الثاني قد حدث في تلك الحالة ، أو يكون قد حدث قبله . وإن كان قدحدث في تلك الحالة فإمّا أن يكون عدد النفوس المفارقة وعدد الأبدان الحادثة في جميع الأوقات متساوية ، أويكون عدد النفوس أكثر ، أو يكون أقلّ .

وعلى التقدير الأوّل يجب أن يتّصل كلّ فناء بدن بكون بدن آخر ، ووجب أيضاً أن يكون عدد الكائنات من الأبدان عدد الفاسدات منها وهما محالان فضلا عن أن يكونا واجبين .

وعلى التقدير الثاني يكون النفوس المجتمعة على بدن واحد إمّا متشابهة في استحقاق الاتّصال به أو مختلفه .

والأوّل يقتضى إمّا اتّصال الكلّ به فيكون لبدن واحد نفوس كثيرة وقد مرّ

---

(١) قوله « الحجة الثانية » قرر الامام هذه الحجة بان النفس لوصح عليها التناسخ فاما ان يتعلق ببدن آخر كما فارقت ، أوتبقى خالية عن التعلق زمانا ثم تتعلق ببدن آخر. وعلى الاول يلزم محالان : احدهما : أنه مهما فسد بدن يجب ان يحدث بدن آخر . والاخر : انه اذا فارق نفوس كثيرة يجب ان يوجد أبدان على عدد النفوس والاالتعلق ببدن واحد أكثر من نفس واحدة .والقسم الثانى باطل لانها حينئذ يكون معطلة ولامعطل فى الطبيعة .

و هذا التقرير فيه زيادة و نقصان : اما الزيادة فهى فرض خلوالنفس من التعلق بالبدن . ولا أثر منها فى الكتاب . فلاحاجة اليه لان اثبات التناسخ مبنى على امتناع التعطيل كمامر .

و اما النقصان فلان قوله : ولاان يكون عدة نفوس مفارقة تستحق بدنا واحدا فتتصل به وتتدافع عنه . يقتضى أن يكون قسما من الاقسام المفروضة فى الدليل و ليس فى هذا التقرير منه أثر فلهذا زاد الشارح الاقسام فى تقرير الحجة . و انما ترك بيان استحالة القسم الثانى وهو ان يكون اتصال النفس بالبدن الثانى قبل فساد الاول لظهوره مما يذكر فى الاقسام الاخر . فمن البين انه

بطلانه ، وإمّا أن تتدافع وتتمانع فيبقى الكلّ غير متّصلة ببدن بعد فساد البدن الأوّل وقد فرضناها متّصلة هذا خلف .

والثاني يقتضى اتّصال البعض وبقاء البعض غير متّصلة ويعود الخلف .

وعلى التقدير الثالث لايخلو إمّا أن تتّصل نفس واحدة بأبدان أكثر من واحد حتّى يكون حيوان واحدهو بعينه غيره وهذا محال ، أويبقى بعض الأبدان المستعدّة للنفس بلا نفس . و هو أيضاً محال ، أو يتّصل بعض النفوس ببعض الأبدان ويحدث للبعض الآخر نفوس اُخر . ويلزم منه محالان أحدهما : اتّصال تلك النفوس ببعض تلك الأبدان دون بعض من غير أولويّة، والثاني حدوث النفس لبعض الأبدان المستحقّة دون بعض من غير أولويّة .

وإن اتّصلت النفس المفارقة ببدن قدحدث قبل حالة المفارقة . فذلك البدن لايخلو إمّا أن يكون ذانفس اُخرى ، أولا يكون . ويلزم على الأوّل اتّصال نفسين ببدن واحد ، وعلى الثاني وجود بدن مستعدّ للنفس معطّل عنها .

وأمّا إن اتّصلت النفس المفارقة بعدالمفارقة بزمان فجواز كونه معطّلا في زمان يقتضى جواز ذلك في سائر الأزمنة . ولانحتاج إلى القول بالتناسخ . وأيضاً لايخلو إمّا أن يكون اتّصالها ببدن موقوفا على حدوث مزاج مستعدّ ، أولم يكن . و يلزم على الأوّل

يلزم منه تعلق نفس واحدة ببدنين و هومحال .

وقوله : ويعود المحالات المذكورة . اشارة الى مالزم من اجتماع النفوس على بدن واحد فى اقسامه الثلاثة . لكن يرد عليه وجوه من الاعتراض .

أحدها : على قوله : وعلى تقدير الثانى يكون النفوس المجتمعة على واحد اما متشابهة . فان اجتماع النفوس على بدن واحد ان لم يستلزم اتصالها به لم يتم الخلف . لانه لم يفرضها حينئذ متصله فان استلزمها فالترديد الى التشابه فى الاستحقاق و الاختلاف ثم الى اتصالها و تدافعها مستقبح غاية الاستقباح .

وثانيها :على قوله : او يحدث للبعض الاخر نفوس اخر ويلزم منه محالان . فان عدم الاولوية ممنوع لجواز أن لايستعد بعض الابدان الالبعض النفوس والا لم يجز ان يتعلق نفس ببدن اصلالعدم الاولويه .

و ثالثها : على قوله :و اما ان اتصلت النفس المفارقة بعد المفارقة . فانه زيادة لاحاجة اليها كما فى تقرير الامام .

حدوث نفس اُخرى مع حدوث ذلك المزاج . وتعود المحالات المذكورة ، وعلى الثاني أن يتخصّص اتّصاله بزمان دون زمان مع تساوى الأزمنة بالنسبة إليه وهو محال . وهيهنا قد تمّت الحجّة الثانية .

و الشيخ قد أشار إلى هذه الأقسام بقوله « ثمّ ابسط هذا » يعنى البرهان الثاني ، و إلى الاُصول المقتضية لفساد المحالات اللازمة المذكورة بقوله : « و استعن بما تجده في مواضع اُخرلنا ».

☆(إشارةٌ)☆

☆(أجلّ مبتهج بشيء هو الأوّل بذاته لأنّه أشدّ الأشياء إدراكا لأشدّ الأشياء كمالا الّذي هو برىء عن طبيعة الإمكان والعدم وهما منبعا الشرّ ، ولا شاغل له عنه . والعشق الحقيقيّ هوالابتهاج بتصوّر حضرة ذات ما ، والشوق هو الحركة إلى تتميمهذا الابتهاج إذا كانت الصورة متمثّلة من وجه كما يتمثّل فيالخيال غير متمثّلة منوجه كما يتّفق أن لاتكون متمثّلة في الحسّ حتّى يكون تمام التمثّل الحسّيّ للأمرالحسّيّ . فكلّ مشتاقفإنّهقدنالشيئاً ما ، وفاته شيءٌ ما . وأمّا العشق فمعنىآخر . و الأوّلعاشق لذاتهمنذاته عشق من غيرهأولم يعشق ؛ ولكنّهليسلايعشق من غيره بل هو معشوق لذاته من ذاته ومن أشياء كثيرة غيره)☆

لمّا فرغ عن بيان أحوال النفوس في المعاد وقد تقرّر فيما مضى أنّ وقوع اللذّة على مايطلق عليه معناها ليس بالتساوى أراد أن يبيّن ترتيب الجواهر العاقلة في ذلك . فذكر أنّها مترتّبة في خمس مراتب :

والتقرير المنطبقعلى المتنكمال الانطباق انيقال : لوتعلقتالنفوس بابدان على سبيل التناسخ فاما يجوز ان يستحق نفوس متعددة بدنا واحداً ، أولا يجوز بل يستحق كل نفس بدنا عليحدة . فان استحق كل نفس بدنا يلزم أن يكون بازاء فساد كل بدنكون بدن آخر ، وان يكونالكائنة بعدد النفوس المفارقة . وليسكذلك لانه ربما يموت الوففى قوم واحد بقتل او وباء أو غيرذلك و يعلم بالضرورة انه لم يحدث من الابدان الوف ، و انجاز ان يستحق نفوس بدنا واحدا فانه ان تتعلق به فيلزم أن يكون لبدن واحد نفوس وانه محال ، او تدانع فلايتعلق به فلا تناسخ . وقد فرضناه . هذا خلف . م

أُوليها : مرتبة الواجب الأوّل تعالى. وإنّما ترك لفظة اللذّة واستعمل بدلها الابتهاج لأنّ إطلاقها على الواجب الأوّل ومايليه ليس بمتعارف عند الجمهور . وإنّما كان الأوّل أجلّ مبتهج بشيء لأنّ كماله هو الكمال الحقيقيّ لاغير ، وإدراكه هو الإدراك التامّ فقط . فعلى القاعدة المذكورة يكون ابتهاجه بذاته أكمل الابتهاجات على الإطلاق .

واعلم أنّ كلّ خير مؤثر وإدراك المؤثر [١] من حيث هو مؤثر حبّ له . والحبّ إذا أفرط سمّى عشقا ، وكلّما كان الإدراك أشدّ خيريّة كان العشق أشدّ . والإدراك التامّ لايكون إلّا مع الوصول التامّ . فالعشق التامّ لايكون إلّا مع الوصول التامّ . و يكون ذلك على ما مرّ لذّة تامّة وابتهاجاً تامّاً . فإذن العشق الحقيقيّ هو الابتهاج بتصوّر حضور ذات ماهي المعشوقة . ثمّ لمّا كان الشوق عندنا من لوازم العشق و ربّما يشتبه أحدهما بالآخر أشار إلى الشوق أيضا وذكر أنّه الحركة إلى تتميم هذا الابتهاج . ولا يتصوّر ذلك إلّا إذا كان المعشوق حاضراً من وجه غائباً من وجه . ثمّ أثبت العشق الحقيقي للأوّل تعالى لحصول معناه هناك . فإنّه الخير المطلق وإدراكه لذاته أتمّ الإدراكات . ولم يتحاش عن إطلاق هذا اللفظ عليه و إن كان غير مستعمل عند الجمهور لأنّه مستعمل في عرف الإلٓهيّين من الحكماء والمحقّقين من أهل الذوق ، ونزّهه تعالى عن الشوق إذ لايمكن أن

(١) قوله «واعلم ان كل خير مؤثر» لما كان ادراك الكمال موجبا للحب والحب اذا افرط يكون عشقا ثبت العشق للاول لانه كلما كان الكمال اكثر وادراكه اقوى يكون حبه اكثر لكن كماله تعالى فى الافراط فيكون حبه له فى الافراط وهو العشق ولاشوق له لان الشوق لايحصل الاعند الوصول من وجه والغيبة من وجه فان من اشتاق الى معشوقه فلا بد ان يكون المعشوق حاضرا فى خياله غايبا عن حسه فمن حيث انه حاضر فى خياله و اصل اليه و من حيث انه غايب عن حسه طالب له والاول تعالى منزه عن الغيبة والطلب فاستحال الشوق عليه ، وكما انه تعالى مبتهج بذاته فكل من عرفه يكون مبتهجا به ملتذا بعرفانه وكلما كان ادراكه اتم كان التذاذه به اشد فلهذا تفاوت ابتهاجات الملائكة و لذاتهم بحسب تفاوة مراتبهم فى العلم به تعالى وكذا القول فى النفوس البشرية . واعترض الامام انكم قلتم ان ادراك الكمال من حيث هو كمال يوجب حبه وحب الشىء هل هو نفس ادراكه او غيره فان كان نفس ادراكه و استدللتم على حب الكمال بادراكه فهو استدلال بالشىء على نفسه و ان كان غيره ولاشك ان ادراكه لكماله مخالف لادارك غيره لكمال آخر فلايلزم من ايجاب ادراك

يغيب عنه شيء ، وبيّن أنّه عاشق لذاته معشوق لذاته من غير وقوع كثرة فيه ، و أنّه معشوق أيضاً لغيره بحسب إدراك الغيرله .

واعترض الفاضل الشارح بأنّ الحبّ إن كان هوالإدراك كان قولكم : إدراك الكامل يوجب حبّه إستدلالا بالشيء على نفسه ، وإن كان غيره كان إدراك الأوّل لكماله مخالفا لإدراك غيره لكمال آخر . والمختلفات لايجب اشتراكها في الأحكام . فإذن يجوزأن يكون إدراك الغير موجباً للحبّ وإدراكه تعالى غير موجب له .

والجواب : أنّ الحبّ ليس هوالإدراك فقط بل هوإدراك المؤثر من حيث هو مؤثر و إدراك الكمال إنّما يوجب حبّه لكون الكمال مؤثراً . ولمّا كان الكمال و إدراكه موجودين للأوّل تعالى حكموا بثبوت الحبّ هناك .

قوله :

☼(ويتلوه المبتهجون به وبذواتهم من حيث هم مبتهجون به وهم الجواهرالعقليّة القدسيّة . فليس ينسب إلى الأوّل الحقّ ، ولا إلى النائلين من خلّص أوليائه القدسيّين شوق)☼

هذه هي المرتبة الثانية وهي مرتبة العقول . وإنّما لم ينسب الشوق إليها لبرائتها عن القوّة .

غيره لكمال حبه ايجاب ادراك الاول لكمال حبه لعدم وجوب اشتراك المختلفات فيالاحكام وقوله و ان كان غيره كان ادراك الاول لكماله مخالفا لادراك غيره فيه مساهلة لان التالى مانشأمن المقدم . والجواب ان الحب هوالادراك لكنه ادراك الكمال من حيث انه مؤثر والاستدلال على حب الكمال بانه مؤثر حتى يقال انه يدرك الكمال و الكمال مؤثر وا دراك الكمال من حيث انه مؤثر حب فيكون ادراك الكمال موجبا لحبه . هذا ماتلخص لدينا فى شرح الشرح بالافكار المتوالية و فاض علينا من عالم القدس بالافاضات المتتالية وانه اشرف ماكتب فيالكتب وانفس ما يتوجه اليه ركاب الطلب لايعرف قدره الا من ايد من عندالله بذهن و قاد و نظرفى العلوم نقاد ولا ينتفع به الا ذودربة بتوجيه المباحث اذ فكره متعلقة فى المبادى، حتى ينتهى الى الغايات. فالضن الذى اوجب الشيخ فى كتابه فهو بهذا الكتاب اوجب و النهى عن اضاعته و اذاعته الى الجاهل والمتفلسفين اولى و اوجب . وفقنا الله وجميع طالبى الحكة لدرك الحق ووفقنا على مقامات الصدق انه على كل شيء قدير وبالاجابة جدير وصلى الله على اشرف الاولين و الاخرين وآله الطيبين الطاهرين .

قوله :

☆(وبعد المرتبتين مرتبة العشّاق المشتاقين . فهم من حيث هم عشّاق قد نالوا نيلاً ما فهم ملتذّون . و من حيث هم مشتاقون فقد يكون لأصناف منهم أذىً ما . ولمّا كان الأذى من قبله كان أذى لذيذا . وقد تحاكى مثل هذا الأذى من الأمور الحسيّة محاكاة بعيدة جدّاً حال أذى الحكّة والدغدغة . فلربّما خيل ذلك شيئاً بعيداً منه . ومثل هذا الشوق مبدء حركةٍ ما فإن كانت تلك الحركة مخلّصة إلى النيل بطل الطلب وحقّت البهجة . والنفوس البشريّة إذا نالت الغبطة العليا في حياتها الدنيا كان أجلّ أحوالها أن تكون عاشقة مشتاقة لا تخلص عن علاقة الشوق . اللهم إلّا في الحياة الأخرى)☆

وهذه هي المرتبة الثالثة وهي مرتبة النفوس الناطقة الفلكيّة والكاملة من الإنسانيّة مادامت في الأبدان . وقد أثبت لهم العشق والشوق معا ، وبحسب الشوق الأذى . و ذكر أنّ الأذى لذيذ و الأذى الّذى يصل من المعشوق إلى العاشق إنّما يكون عنده لذيذاً لأنّه يتصوّر وصول أثر المعشوق به إليه . ووصول الأثر أثر الوصول . و شبّه هذا الأذى اللذيذ بأذى الحكّة والدغدغة ، ثمّ ذكر أنّ ذلك تشبيه بعيد . وذلك لوجهين : أحدهما أنّ الأذى واللذّة في الدغدغة جسمانيّان وهيهنا عقليّان . والثاني : أنّ الأذى و اللذّة في الدغدغة متباينان في الوجود والحسّ لايميّز بينهما لتعاقبهما فيتخيّلهما معا و هيهنا متّحدان . والباقي ظاهر .

قوله :

☆(ويتلو هذه النفوس نفوس أخرى بشريّة متردّدة بين جهتي الربوبيّة والسفالة على درجاتها ، ثمّ يتلوها النفوس المغموسة في عالم الطبيعة المنحوسة الّتي لامفاصل لرقابها المنكوسة)☆

وهاتان المرتبتان هما الباقيتان وهما مرتبتا النفوس الناطقة المتوسّطة و الناقصة . والشوق في المرتبة الأخيرة هو سبب تأذّيها في المعاد . على ما مرّ . وألفاظه ظاهرة .

☆(تنبيهٌ)☆

☆(فإذا نظرت في الأمور وتأمّلتها وجدت لكلّ شيء من الأشياء الجسمانيّة كمالا

يخصّه ، و عشقاً إرادياً أو طبيعياً لذلك الكمال ، وشوقاً طبيعياً أو إرادياً إليه إذا فارقته رحمة من العناية الاُولى على النحو الّذي هي به عناية . فهذه جملة و تجد في العلوم المفصّلة لها تفصيلا)☆

لمّا فرغ عن بيان مقاصده وقد تقرّر في أثناء ذلك ثبوت العشق للجواهر العاقلة والشوق لبعضها أراد أن ينبّه على ثبوتهما لباقي النفوس والقوى الجسمانيّة . فذكر ذلك إجمالا ، وأحال التفصيل على العلوم المفصّلة المشتملة على إثبات الكمالات الاُولى والثانية لجميع أنواع الأجسام البسيطة والمركّبة و كيفيّة حركاتها نحوها بالإرادة و الطبيعة . و ذلك يدلّ على كون تلك الكمالات مؤثرة عندها . فهي عاشقة بالقياس إليها ومشتاقة إليها إذا فارقته . و ألفاظه ظاهرة . و للشيخ رسالة لطيفة في العشق بيّن فيها سريانه في جميع الكائنات .

(النمط التاسع : فى مقامات العارفين)

لمّا أشار في النمط المتقدّم إلى ابتهاج الموجودات بكمالاتها المختصّة بها على مراتبها أراد أن يشير في هذا النمط إلى أحوال أهل الكمال من النوع الإنسانيّ ، ويبيّن كيفيّة ترقّيهم في مدارج سعاداتهم ، ويذكر الاُمور العارضة لهم في درجاتهم .

وقد ذكر الفاضل الشارح : أنّ هذا الباب أجلّ ما في هذا الكتاب فإنّه رتّب فيه علوم الصوفيّة ترتيباً ما سبقه إليه من قبله ولا لحقه من بعده .

☆(تنبيهٌ)☆

☆(إنّ للعارفين مقامات ودرجات يخصّون بها وهم في حياتهم الدنيا دون غيرهم . فكأنّهم وهم في جلابيب من أبدانهم قد نضوها وتجرّدوا عنها إلى عالم القدس ولهم اُمور خفيّة فيهم واُمور ظاهرة عنهم . يستنكرها من ينكرها و يستكبرها من يعرفها . و نحن نقصّها عليك)☆

الجلباب : الملحفة ، وما يتغطّى به من ثوب وغيره . ونضا الثوب : أي خلعه .

والمراد من قوله « فكأنّهم في جلابيب من أبدانهم قد نضوها و تجرّدوا عنها إلى

عالم القدس » أنّ نفوسهم الكاملة و إن كانت في ظاهر الحال ملتحفة بجلابيب الأبدان لكنّها كان قد خلعت تلك الجلابيب و تجرّدت عن جميع الشوائب الماديّة وخلصت إلى عالم القدس متّصلة بتلك الذوات الكاملة البريئة عن النقصان والشرّ « ولهم أُمور خفيّة فيهم» هي مشاهداتهم لما يعجز عن إدراكه الأوهام وتكلّ عن بيانه الألسنة ، وابتهاجاتهم بما لاعين رأت ولا أُذن سمعت . وهو المراد من قوله عزّ من قائل : فلا تعلم نفس ما أُخفي لهم من قرّة أعين . « و أُمور ظاهرة عنهم » هي آثار كمال وإكمال يظهر من أقوالهم وأفعالهم وآيات تختصّ بهم الّتى من جملتها ما يعرف بالمعجزات والكرامات وهي أُمور «يستنكرها من ينكرها » أي لا يسكن إليها قلب من لا يعرفها ولا يقرّ بها «ويستكبرها من يعرفها » أي يستعظمها من يقف عليها ويقرّ بها .

قوله :

☆(وإذا قرع سمعك فيما يقرعه وسرد عليك فيما تسمعه قصّة لسلامان وإبسال . فاعلم أنّ سلامان مثل ضرب لك ، و أنّ إبسالا مثل ضرب لدرجتك في العرفان إن كنت من أهله ، ثمّ حلّ الرمز إن أطقت)☆ .

سرد الحديث : أي أتى به على ولائه . وفلان يسرد الحديث : إذا كان جيّد السياق له . وسلامان : شجرة ، واسم لموضع ، وأيضاً من أسماء الرجال . والإبسال : التحريم ، وأبسلت فلاناً إذا أسلمته للهلكة أو رهنته ، والبسل : الحبس والمنع ، وقيل : البسل : المخلّى .

قال الفاضل الشارح في هذا الموضع : إنّ ما ذكره الشيخ من جنس الاحاجى الّتي يذكر فيها صفات يختصّ مجموعها بشيء اختصاصاً بعيداً عن الفهم فيمكن الاهتداء منها إليه ، ولا هي من القصص المشهورة بل هما لفظتان وضعهما الشيخ لبعض الأُمور وأمثال ذلك ممّا يستحيل أن يستقلّ العقل بالوقوف عليه . فإذن تكليف الشيخ حلّه يجرى مجرى التكليف بمعرفة الغيب .

قال : وأجود ما قيل فيه : إنّ المراد بسلامان آدم عليه السلام ، وبإبسال الجنّة . فكأنّه قال : المراد بآدم نفسك الناطقة ، و بالجنّة درجات سعادتك ، و بإخراج آدم من

الجنّة عند تناول البرّ انحطاط نفسك عن تلك الدرجات عند التفاتها إلى الشهوات .

و أقول : كلام الشيخ مشعر بوجود قصّة يذكر فيها هذان الاسمان . و تكون سياقتها مشتملة على ذكر طالبٍ ما لمطلوب لا يناله إلّا شيئاً فشيئاً و يظفر بذلك النيل على كمال بعد كمال ليمكن تطبيق سلامان على ذلك الطالب ، وتطبيق إبسال على مطلوبه ذلك ، وتطبيق ما جرى بينهما من الأحوال على الرمز الّذي أمر الشيخ بحلّه . و يشبه أن تكون تلك القصّة من قصص العرب فإنّ هاتين اللفظتين قد تجريان في أمثالهم وحكاياتهم .

وقد سمعت بعض الأفاضل بخراسان أنّه يذكر : أنّ ابن الأعرابى أورد في كتابه الموسوم بالنوادر قصّة ذكر فيها رجلان وقعا في أسر قوم أحدهما مشهور بالخير اسمه سلامان والآخر مشهور بالشرّ من قبيلة جرهم . ففدى سلامان لشهرته بالسلامة و أُنقذ من الأسر واُبسل الجرهميّ لشهرته بالشرارة حتّى هلك . وسار منهما في العرب مثل يذكر فيه خلاص سلامان وإبسال صاحبه . وأنا لا أتذكّر ذلك المثل ولم يتّفق لى مطالعة القصّة من الكتاب المذكور . و هى على الوجه الّذي سمعته غير مطابقة للمطلوب هيهنا لكنّها دالّة على وقوع هاتين اللفظتين في نوادر حكايات العرب . فإن كان ذلك كذلك فسلامان وإبسال ليسا ممّا وضعهما الشيخ على بعض الاُمور و كلّف غيره معرفة ما وضعه ؛ بل هو ذكر أنّك إن سمعت تلك القصّة فافهم من لفظتى سلامان و إبسال المذكورتين فيها نفسك و درجتك في العرفان ثمّ اشتغل بحلّ الرمز وهو سياقة القصّة تجدها مطابقة لأحوال العارفين . فإذن الأمر بحلّ الرمز ليس تكليفاً بمعرفة الغيب إنّما هو موقوف على استماع تلك القصّة . وحينئذ لعلّه يكون ممّا يستقلّ العقل بالوقوف عليه والاهتداء إليه

ثمّ إنّي أقول : قد وقع إلىّ بعد تحرير هذا الشرح قصّتان منسوبتان إلى سلامان و إبسال :

إحداهما وهى الّتي وقعت أوّلاً إلىّ ذكر فيها أنّه كان في قديم الدهر ملك ليونان والروم ومصر وكان يصادقه حكيم فتح بتدبيره له جميع الأقاليم ، وكان الملك يريد ابناً يقوم مقامه من غير أن يباشر امرءة فدبّر الحكيم حتّى تولّد من نطفته في غير رحم امرءة ابن

له وسمّاه سلامان وأرضعته امرءة اسمها إبسال وربتّه وهو بعد بلوغه عشقها ولازمها وهي دعته إلى نفسها وإلى الالتذاذ بمعاشرتها ، ونهاه أبوه عنها وأمره بمفارقتها . فلم يطعه وهربا معا إلى ما وراء بحر المغرب . وكان للملك آلة يطّلع بها على الأقاليم وما فيها و يتصرّف في أهاليها . فاطّلع بها عليهما ورقّ لهما وأعطاهما ما عاشا به وأهملهما مدّة ، ثمّ إنّه غضب من تمادى سلامان في ملازمة المرءة فجعلهما بحيث يشتاق كلّ إلى صاحبه ولا يصل إليه مع أنّه يراه فتعذّبا بذلك . وفطن سلامان به ورجع إلى أبيه معتذرا ونبّهه أبوه على أنّه لا يصل إلى الملك الّذى رشّح له مع عشق إبسال الفاجرة و إلفه بها . فأخذ سلامان وإبسال كلّ منهما يد صاحبه وألقيا نفسيهما في البحر فخلّصه روحانيّة الماء بأمر الملك بعد أن أشرف على الهلاك ، وغرقت إبسان واغتمّ سلامان . ففزع الملك إلى الحكيم في أمره . فدعاه الحكيم وقال : أطعني أُرسل إبسالا إليك . فأطاعه وكان يريه صورتها فيتسلّى بذلك رجاء وصالها إلى أن صار مستعدّاً لمشاهدة صورة الزهرة فأراها الحكيم إيّاها بدعوته لها فشغفها حبّاً وبقيت معه أبداً فتنفّر عن خيال إبسال واستعدّ للملك بسبب مفارقتها . فجلس على سرير الملك وبني الحكيم الهرمين بإعانة الملك واحداً للملك وواحداً لنفسه ، ووضعت هذه القصّة مع جثّتهما فيهما . ولم يتمكّن أحد من إخراجها غير أرسطو . فإنّه أخرجها بتعليم أفلاطون . و سدّ الباب ، وانتشرت القصّة . و نقلها حنين بن اسحق من اليونانيّ إلى العربيّ .

و هذه قصّة اخترعها أحد من عوامّ الحكماء لينسب كلام الشيخ إليه على وضع لا يعلق بالطبع وهي غير مطابقة لذلك لأنّها تقتضي أن يكون الملك هو العقل الفعّال ، والحكيم هو الفيض الّذى يفيض عليه ممّا فوقه ، وسلامان هو النفس الناطقة . فإنّه أفاضها من غير تعلّق بالجسمانيّات ، و إبسال هو القوّة البدنيّة الحيوانيّة الّتي تستكمل النفس وتألفها ، وعشق سلامان لإبسال : ميلها إلى اللّذّات البدنيّة ، ونسبة إبسال إلى الفجور : تعلّق غير النفس المتعيّنة بمادّتها بعد مفارقة النفس ، وهربهما إلى ما وراء بحر المغرب : انغماسهما في الأُمور الفانية البعيدة عن الحقّ ، وإهمالهما مدّة : مرور زمان عليهما لذلك ، وتعذيبهما بالشوق مع الحرمان وهما متلاقيان : بقاء ميل النفس مع فتور القوى عن أفعالها

بعد سنّ الانحطاط ، ورجوع سلامان إلى أبيه : التفطّن للكمال والندامة على الاشتغال بالباطل ، وإلقاء نفسيهما في البحر تورّطهما في الهلاك أمّا البدن فلانحلال القوى والمزاج وأمّا النفس فلمشايعتها إيّاه ، وخلاص سلامان : بقاؤها بعد البدن ، واطّلاعه على صورة الزهرة : التذاذها بالابتهاج بالكمالات العقليّة ، وجلوسه على سرير الملك : وصولها إلى كمالها الحقيقيّ ، والهرمان الباقيان على مرور الدهر : الصورة والمادّة الجسمانيّتان . فهذا تأويل القصّة . وسلامان مطابق لما عنى الشيخ ، وأمّا إبسال فغير مطابق لأنّه أراد به درجة العارف في العرفان . وهيهنا مثل لما يعوقه عن العرفان والكمال . فبهذا الوجه ليست هذه القصّة مناسبة لما ذكره الشيخ . و ذلك يدلّ على قصور فهم واضعها عن الوصول إلى فهم غرضه منها .

وأمّا القصّة الثانية وهي الّتى وقعت إليّ بعد عشرين سنة من إتمام الشرح وهى منسوبة إلى الشيخ . وكأنّها هى الّتي أشار الشيخ إليها فإنّ أبا عبيد الجوزجانيّ أورد في فهرست تصانيف الشيخ ذكر قصّة سلامان وإبسال له .

وحاصل القصّة : أنّ سلامان و إبسال كانا أخوين شقيقين ، وكان إبسال أصغرهما سنّاً وقد تربّى بين يدى أخيه ونشأ صبيح الوجه عاقلا متأدّباً عالماً عفيفاً شجاعاً ، قد عشقته امرءة سلامان وقالت لسلامان اُخلطه بأهلك ليتعلّم منه أولادك . فأشار سلامان بذلك وأبى إبسال من مخالطة النساء . فقال له سلامان : إنّ امرأتي لك بمنزلة اُمّ . و دخل عليها وأكرمته ، وأظهرت عليه بعد حين في خلوة عشقها له فانقبض إبسال من ذلك و درت أنّه لا يطاوعها . فقالت لسلامان : زوّج أخاك باُختي فأملكها به ، وقالت لاُختها : إنّي ما زوّجتك بإبسال ليكون لك خاصّة دوني بل لكى اُساهمك فيه ، وقالت لإبسال : إنّ اُختي بكرحيّية لا تدخل عليها نهاراً ولا تكلّمها إلّا بعد أن تستأنس بك . وليلة الزفاف باتت امرءة سلامان في فراش اُختها فدخل إبسال عليها فلم تملك نفسها فبادرت تضمّ صدرها إلى صدره فارتاب إبسال وقال في نفسه : إنّ الأبكار الخفرات لا يفعلن مثل ذلك . وقد تغيّم السماء في الوقت بغيم مظلم فلاح فيه برق أبصر بضوئه وجهها فأزعجها و خرج من عندها وعزم على مفارقتها . وقال لسلامان : إنّي اُريد أن أفتح لك البلاد فإنّي قادر

على ذلك ، وأخذ جيشاً وحارب اُمماً وفتح البلاد لأخيه برّا وبحراً شرقاً وغرباً من غير منّة عليه . وكان أوّل ذى قرنين استولى على وجه الأرض . ولمّا رجع إلى وطنه و حسب أنّها نسيته عاودت إلى المعاشقة وقصدت معانقته . فأبى وأزعجها . و ظهر لهم عدوّ فوجّة سلامان إبسالا إليه في جيوشه ، وفرّقت المرءة في رؤساء الجيش أموالا ليرفضوه في المعركة ففعلوا وظفر به الأعداء وتركوه جريحا وبه دماء حسبوه ميّتا . فعطفت عليه مرضعة من حيوانات الوحش وألقمته حلمة ثديها واغتذى إلى أن انتعش وعوفى ، ورجع إلى سلامان وقد أحاط به الأعداء وأذّلوه وهو حزين من فقد أخيه فأدركه إبسال و أخذ الجيش و العدّة و كرّ على الأعداء وبدّدهم وأسر عظيمهم وسوّى الملك لأخيه ، ثمّ واطأت المرءة طابخه وطاعمه وأعطتهما مالا فسقياه السمّ . وكان صدّيقاً كبيرا نسبا وعلما وعملا . واغتمّ من موته أخوه ، واعتزل من ملكه وفوّض إلى بعض معاهديه ، وناجى ربّه فأوحى إليه جليّة الحال فسقى المرءة و الطابخ والطاعم ثلاثتهم ما سقوا أخاه ودرجوا . فهذا ما اشتمل عليه القصّة .

وتأويله : أنّ سلامان مثل للنفس الناطقة وإبسالا للعقل النظرىّ إلى أن حصل عقلا مستفاداً وهو درجتها في العرفان إن كانت تترقّى إلى الكمال ، وامرءة سلامان : القوّة البدنيّة الأمّارة بالشهوة والغضب المتّحدة بالنفس صائرة شخصا من الناس ، و عشقها الإبسال : ميلها إلى تسخير العقل كما سخّرت سائر القوى ليكون مؤتمراً لها في تحصيل مآربها الفانية ، وإباؤه : انجذاب العقل إلى عالمه ، واُختها الّتي أملكتها : القوّة العمليّة المسمّاة بالعقل العملىّ المطيع للعقل النظرىّ وهو النفس المطمئنّة ، و تلبيسها نفسها بدل اُختها : تسويل النفس الأمّارة مطالبها الخسيسة وترويجها على أنّها مصالح حقيقيّة ، و البرق اللامع من الغيم المظلم : هى الخطفة الإلهيّة الّتى تسنح في أثناء الاشتغال بالاُمور الفانية وهى جذبة من جذبات الحقّ ، و إزعاجه للمرأة : إعراض العقل عن الهوى ، وفتحه البلاد لأخيه : اطّلاع النفس بالقوّة النظريّة على الجبروت والملكوت وترقّيها إلى العالم الإلهىّ وقدرتها بالقوّة العلميّة على حسن تدبيرها في مصالح بدنها وفي نظم اُمور المنازل والمدن . ولذلك سمّاه بأوّل ذى قرنين فإنّه لقب لمن كان يملك الخافقين ، و رفض الجيش

له : انقطاع القوى الحسّيّة و الخياليّة و الوهميّة عنها عند عروجها إلى الملأ الأعلى وفتور تلك القوي لعدم التفاته إليها ، وتغذيته بلبن الوحش : إفاضة الكمال إليه عمّا فوقه من المفارقات لهذا العالم، واختلال حال سلامان لفقده إبسالا : اضطراب النفس عند إهمالها تدبيرها شغلا بما فوقها ، و رجوعه إلى أخيه : التفات العقل إلى انتظام مصالحها في تدبيرها البدن ، والطابخ هو القوّة الغضبيّة المشتعلة عند طلب الانتقام ، و الطاعم هو القوّة الشهويّة الجاذبة لما يحتاج إليه البدن ، وتواطؤهم على هلاك إبسال : إشارة إلى اضمحلال العقل في أرذل العمر مع استعمال النفس الأمّارة إيّاهما لازدياد الاحتياج بسبب الضعف والعجزيّة و إهلاك سلامان إيّاهم : ترك النفس استعمال القوى البدنيّة آخر العمر و زوال هيجان الغضب والشهوة وانكسار عاديتهما ، واعتزالة الملك وتفويضه إلى غيره : انقطاع تدبيره عن البدن وصيرورة البدن تحت تصرّف غيرها .

وهذا التأويل مطابق لما ذكره الشيخ . وممّا يؤيّد أنّه قصد هذه القصّة أنّه ذكر في رسالته في القضاء والقدر قصّة سلامان وإبسال وذكر فيهما حديث لمعان البرق من الغيم المظلم الّذي أظهر لإبسال وجه امرءة سلامان حتّى أعرض عنها . فهذا ما اتّضح لنا من أمر هذه القصّة . وما أوردت القصّة بعبارة الشيخ لئلّا يطول الكتاب .

☆(تنبيه)☆

☆(المعرض عن متاع الدنيا و طيّباتها يخصّ باسم الزاهد ، و المواظب على فعل العبادات من القيام والصيام و نحوهما يخصّ باسم العابد ، والمتصرّف بفكره إلى قدس الجبروت مستديما لشروق نور الحقّ في سرّه يخصّ باسم العارف . و قد يتركّب بعض هذه مع بعض)☆ .

طالب الشيء يبتدىء بإعراض عمّا يعتقد أنّه يبعّد عن المطلوب ، ثمّ بإقبال على ما يعتقد أنّه يقرّب إليه ، وينتهي عند وجدان المطلوب . فطالب الحقّ يلزمه في الابتداء أن يعرض عمّا سوى الحقّ لا سيّما ما يشغله عن الطلب أعني متاع الدنيا و طيّباتها ، ثمّ يقبل على ما يعتقد أنّه يقرّبه من الحقّ وهو عند الجمهور أفعال مخصوصة هي العبادات .
وهذان هما الزهد والعبادة باعتبار ، والتبرّي والتولّي باعتبار . ثمّ إنّه إذا وجد الحقّ

فأوّل درجات وجدانه هى المعرفة . فإذن أحوال طلّاب الحقّ هى هذه الثلاثة . و لذلك ابتدء الشيخ بتعريفها . ثمّ إنّ هذه الأحوال قد توجد في الأشخاص على سبيل الانفراد ، وقد توجد على سبيل الاجتماع وذلك بحسب اختلاف الأغراض . والاجتماعات الثنائيّة تكون ثلاثه ، والثلاثيّة واحداً . و إلى ذلك أشار الشيخ بقوله « وقد يتركّب بعض هذه مع بعض » .

☆(تنبيهٌ)☆

☆(الزهد عند غير العارف معاملةٌ ما كأنّه يشترى بمتاع الدنيا متاع الآخرة ، وعند العارف تنزّهٌ ما عمّا يشغل سرّه عن الحقّ ، وتكبّر على كلّ شيء غير الحقّ . والعبادة عند غير العارف معاملةٌ ما كأنّه يعمل في الدنيا لأُجرة يأخذها في الآخرة هى الأجر والثواب ، وعند العارف رياضةٌ ما لهممه وقوى نفسه المتوهّمة والمتخيّلة ليجرّها بالتعويد عن جناب الغرور إلى جناب الحقّ فتصير مسالمة للسرّ الباطن حينما يستجلى الحقّ لا ينازعه فيخلص السرّ إلى الشروق الساطع ويصير ذلك ملكة مستقرّة كلّما شاء السرّ أطلع إلى نور الحقّ غير مزاحم من الهمم بل مع تشييع منها له فيكون بكلّيّته منخرطاً في تلك القدس)☆

لمّا أشار إلى وجود التركيب بين الأحوال الثلاثة أراد أن ينبّه على غرض العارف وغير العارف من الزهد والعبادة ليتمايز الفعلان بحسبه . فذكر أنّ الزهد والعبادة من غير العارف معاملتان فإنّ الزاهد غير العارف يجرى مجرى تاجر يشترى متاعاً بمتاع ، والعابد غير العارف يجرى مجرى أجير يعمل عملاً لأخذ اُجرة ، فالفعلان مختلفان . لكنّ الغرض واحد . وأمّا العارف فزهده في الحالة الّتي يكون فيها متوجّهاً إلى الحقّ معرضاً عمّا سواه تنزّه عمّا يشتغله عن الحقّ ايثاراً لما قصده ، وفي الحالة الّتي يكون فيها ملتفتاً من الحقّ إلى سواه تكبّر على كلّ شيء غير الحقّ استحقاراً لما دونه . وأمّا عبادته فارتياض لهممه الّتي هى مبادىء إرادته وعزماته الشهوانيّة والغضبيّة وغيرهما ولقوى نفسه الخياليّة والوهميّة ليجرّها جميعاً عن الميل إلى العالم الجسمانيّ والاشتغال به إلى العالم العقليّ مشيّعة إيّاه عند توجّهه إلى ذلك العالم ، ولتصير تلك القوى معوّدة لذلك التشييع فلا

تنازع العقل ولا تزاحم السرّ حالة المشاهدة فيخلص العقل إلى ذلك العالم و يكون جميع ما تحته من الفروع والقوى منخرطة معه في سلك التوجّه إلى ذلك الجانب .

☼(إشارة)☼

☼(لمّا لم يكن الإنسان بحيث يستقلّ وحده بأمر نفسه إلّا بمشاركة اخر من بني جنسه ، وبمعارضة ومعاوضة تجريان بينهما يفرغ كلّ واحد منهما لصاحبه عن مهمّ لو تولّاه بنفسه لازدحم على الواحد كثير ، و كان ممّا يتعسّر إن أمكن وجب أن يكون بين الناس معاملة وعدل يحفظه شرع يفرضه شارع متميّز باستحقاق الطاعة لاختصاصه بآيات تدلّ على أنّها من عند ربّه ، و وجب أن يكون للمحسن والمسيء جزاء عند القدير الخبير . فوجب معرفة المجازى و الشارع . ومع المعرفة سبب حافظ للمعرفة ففرضت عليهم العبادة المذكّرة للمعبود ، و كرّرت عليهم ليستحفظ التذكير بالتكرير حتّى استمرّت الدعوة إلى العدل المقيم لحياة النوع ، ثمّ زيد لمستعمليها بعد النفع العظيم في الدنيا الأجر الجزيل في الأخرى ، ثمّ زيد للعارفين من مستعمليها المنفعة الّتي خصّوا بها فيما هم مولّون وجوههم شطره . فانظر إلى الحكمة ، ثمّ إلى الرحمة والنعمة تلحظ جناباً تبهرك عجائبه ، ثمّ أقم واستقم)☼.

لمّا ذكر في الفصل المتقدّم أنّ الزهد والعبادة إنّما يصدران من غير العارف لاكتساب الأجر والثواب في الآخرة أراد أن يشير إلى إثبات الأجر والثواب المذكورين فأثبت النبوّة والشريعة ، وما يتعلّق بهما على طريقة الحكماء لأنّه متفرّع عليهما وإثبات ذلك مبنيّ على قواعد .

وتقريرها : أن نقول : الإنسان لا يستقلّ وحده بأمور معاشه لأنّه يحتاج إلى غذاء ولباس ومسكن وسلاح لنفسه ولمن يعوله من أولاده الصغار وغيرهم . و كلّها صناعيّة لا يمكن أن يرتّبها صانع واحد إلّا في مدّة لايمكن أن يعيش تلك المدّة فاقداً أيّاها أو يتعسّر إن أمكن لكنّها تتيسّر لجماعة يتعاونون ويتشاركون في تحصيلها يفرغ كلّ واحد منهم لصاحبه عن بعض ذلك فيتمّ بمعارضة وهى أن يعمل كل واحد مثل مايعمله الآخر ومعاوضة وهى أن يعطى كلّ واحد صاحبه من عمله بإزاء ما يأخذه منه من عمله . فإذن

الإنسان بالطبع محتاج في تعيّشه إلى اجتماع مؤدٍّ إلى صلاح حاله . وهوالمرادمن قولهم: الإنسان مدنيّ بالطبع . والتمدّن في اصطلاحهم هو هذا الاجتماع . فهذه قاعدة .

ثمّ نقول : واجتماع الناس على التعاون لاينتظم إلّا إذا كان بينهم معاملة و عدل لأنّ كلّ واحد يشتهي مايحتاج إليه ويغضب على من يزاحمه في ذلك ، و تدعوه شهوته وغضبه إلى الجور على غيره فيقع من ذلك الهرج و يختلّ أمر الاجتماع أمّا إذا كان معاملة وعدل متّفق عليهما لم يكن كذلك . فإذن لابدّ من شريعة . و الشريعة في اللغة : مورد الشاربة . وإنّما سمّي المعنى المذكور بها لاستواء الجماعة في الانتفاع منه . وهذه قاعدة ثانية .

ثمّ نقول : والشرع لابدّ له من واضع يقنّن تلك القوانين و يقرّرها على الوجه الّذي ينبغي وهو الشارع . ثمّ إنّ الناس لو تنازعوا في وضع الشرع لوقع الهرج المحذور منه . فإذن يجب أن يمتاز الشارع منهم باستحقاق الطاعة ليطيعه الباقون في قبول الشريعة . و استحقاق الطاعة إنّما يتقرّر بآيات تدلّ على كون تلك الشريعة من عند ربّه . وتلك الآيات هي معجزاته . وهي إمّا قوليّة وإمّا فعليّة . والخواصّ للقوليّة أطوع ، و العوامّ للفعليّة أطوع . ولا تتمّ الفعليّة مجرّدة عن القوليّة لأنّ النبوّة و الإعجاز لايحصلان من غير دعوة إلى خير فإذن لابدّ من شارع هو نبيّ ذو معجزة . وهذه قاعدة ثالثة .

ثمّ إنّ العوامّ وضعفاء العقول يستحقرون اختلال العدل النافع في أُمور معاشهم بحسب النوع عند استيلاء الشوق عليهم إلى مايحتاجون إليه بحسب الشخص . فيقدمون على مخالفة الشرع . وإذا كان للمطيع والعاصي ثواب وعقاب أُخرويّان يحملهم الرجاء و الخوف على الطاعة وترك المعصية. فالشريعة لاتنتظم بدون ذلك انتظامها به . فإذن وجب أن يكون للمحسن وللمسيء جزاء من عند الإله القدير على مجازاتهم الخبير بما يبدونه أو يخفونه من أفكارهم وأقوالهم ، ووجب أن تكون معرفة المجازي و الشارع واجبة على الممتثلين للشريعة في الشريعة . و المعرفة العاميّة قلمّا تكون يقينيّة فلا تكون ثابتة فوجب أن يكون معها سبب حافظ لها وهو التذكار المقرون بالتكرار والمشتمل عليهما

إنّما يكون عبادة مذكّرة للمعبود مكرّرة في أوقات متتالية كالصلوات ومايجرى مجراها فإذن يجب أن يكون النبيّ داعياً إلى التصديق بوجود خالق قدير خبير، وإلى الإيمان بشارع مبعوث منقبله صادق، وإلى الاعتراف بوعد ووعيد اُخرويّين، وإلى القيام بعبادات يذكّر فيها الخالق بنعوت جلاله، وإلى الانقياد لقوانين شرعيّة يحتاج إليها الناس في معاملاتهم حتّى يستمرّ بذلك الدعوة إلى العدل المقيم لحياة النوع. وهذه قاعدة رابعة.

ثمّ أن جميع ذلك مقدّر فيالعناية الاُولى لاحتياج الخلق إليه فهو موجود في جميع الأوقات والأزمنة. وهو المطلوب. وهو نفع لايتصوّر نفع أعمّ منه. وقد اُضيف لممتثلى الشرع إلى هذا النفع العظيم الدنيويّ الأجر الجزيل الاُخروى حسبما وعدوه، واُضيف للعارفين منهم إلى النفع العاجل والأجر الآجل الكمال الحقيقيّ المذكور. فانظر إلى الحكمة وهى تبقية النظام على هذا الوجه، ثمّ إلى الرحمة وهو ايفاء الأجر الجزيل بعد النفع العظيم وإلى النعمة و هى الابتهاج الحقيقي المضاف إليهما تلحظ جناب مفيض هذه الخيرات جنابا تبهرك عجائبه أى تغلبك وتدهشك، ثمّ أقم أى أقم الشرع، وأستقم أى في التوجّه إلى ذلك الجناب القدس.

واعترض الفاضل الشارح فقال: إن عنيتم بالوجوب في قولكم: لمّا احتاج الناس إلى شارع وجب وجوده. الوجوب الذاتىّ فهو محال، وإن عنيتم به أنّه وجب على الله تعالى كما يقوله المعتزلة فهو ليس بمذهبكم، وإن عنيتم به أنّ ذلك سبب للنظام الّذي هو خير ما وهو الله تعالى مبدءاً لكلّ خير فإذن وجب وجود ذلك عنه فهو أيضاً باطل لأنّ الأصلح ليس بواجب أن يوجد و إلّا لكان الناس كلّهم مجبولين على الخير فإنّ ذلك أصلح.

وأيضاً قولكم: إنّ المعجزات دالّة على أنّ الشارع من قبل الله. غير لائق بكم لأنّ سبب المعجزات عندكم أمر نفسانيّ يحصل للأنبياء و لأضدادهم من السحرة كما يجيء في النمط العاشر. ويمتاز النبيّ عن ضدّه بدعوته إلى الخير دون الشرّ والتمييز بين الخير والشرّ عقليّ فإذن لادلالة للمعجزات على كون أصحابها أنبياء.

وأيضاً القول بأنّ المعجز دالّ على صدق صاحبه مبنىّ على القول بالفاعل المختار العالم بالجزئيّات الزمانيّة. وأنتم لا تقولون به.

وأيضاً القول بالعقاب على المعاصي لا يستقيم على اُصولكم فإنّ عقاب العاصي عندكم هو ميل نفسه المشتاقة إلى الدنيا مع فواتها عنها. و يلزمكم أنّ نسيان العاصي لمعصيته يقتضي سقوط عقابه .

والجواب على اُصولهم : أمّا عن الأوّل : فبأن نقول : استناد الأفعال الطبيعيّة إلى غاياتها الواجبة مع القول بالعناية الإلهيّة على الوجه المذكور كاف في إثبات أنيّة تلك الأفعال ولذلك يعلّلون الأفعال بغاياتها كتعريض بعض الأسنان مثلا لصلاحيّة المضغ الّتي هي غاياتها . فلولا كون تلك الغاية مقتضية لوجود الفعل لما صحّ التعليل بها وأمّا قوله : الأصلح ليس بواجب . فنقول عليه : الأصلح بالقياس إلى الكلّ غير الأصلح بالقياس إلى البعض. والأوّل واجب دون الثاني . وليس كون الناس مجبولين على الخير من ذلك القبيل كما مرّ .

وأمّا عن الثاني : فبان نقول : الاُمور الغريبة الّتي منها المعجزات قوليّة وفعليّة كما مرّ والمعجزات الخاصّة بالأنبياء ليست بالفعليّة المحضة . فإذن اقتران الفعليّة بالقوليّة خاصّ بهم وهو دالّ على صدقهم .

وأمّا عن الثالث : فبأن نقول مضافاً إلى ما مرّ من القول في العلم و القدرة : إنّ مشاهدة المعجزات الّتي هي آثار لنفوس الأنبياء دالّة على كمال تلك النفوس فهي مقتضية لتصديق أقوالهم .

وأمّا عن الرابع : فبأن نقول : ارتكاب المعاصي يقتضي وجود ملكة راسخة في النفس هي المقتضية لتعذّبها . ونسيان الفعل لايكون مزيلا لتلك الملكة فلاتكون مقتضية لسقوط العقاب .

ثمّ أعلم أنّ جميع ماذكره الشيخ من اُمور الشريعة والنبوّة ليست ممّا لايمكن أن يعيش الإنسان إلّا به . إنّما هي اُمور لا يكمل النظام المؤدّي إلى صلاح حال العموم في المعاش والمعاد إلّا بها . والإنسان يكفيه في أن يعيش نوع من السياسة يحفظ اجتماعهم الضروريّ وإن كان ذلك النوع منوطا بتغلّب أومايجري مجراه . والدليل على ذلك تعيّش سكّان أطراف العمارة بالسياسات الصروريّة .

☆(إشارةٌ)☆

☆(العارف يريد الحقّ الأوّل لا لشيء غيره ، ولا يؤثر شيئاً على عرفانه ، وتعبّده له فقط لأنّه مستحقّ للعبادة ولأنّها نسبة شريفة إليه لا لرغبة أورهبة . وإن كانتا فيكون المرغوب فيه أوالمرهوب عنه هو الداعي و فيه المطلوب ، و يكون الحقّ ليس الغاية بل الواسطة إلى شيء غيره هوالغاية وهوالمطلوب دونه)☆

لمّا ذكر غرض العارف وغير العارف من الزهد والعبادة و أثبت مبادىء غرض غيره أعنى الثواب والعقاب أشار في هذا الفصل إلى غرض العارف فيما يقصده .

فنقول:لعارف الكمال الحقيقيّ حالتان بالقياس إليه إحديهما لنفسه خاصّه وهى محبّته لذلك الكمال ، والثانية لنفسه وبدنه جميعاً وهى حركته في طلب القربة إليه . و الشيخ عبّر عن الأوّل بالإرادة وعن الثاني بالتعبّد ، وذكر : أنّ إرادة العارف وتعبّده يتعلّقان بالحقّ الأوّل جلّ ذكره لذاته ، ولايتعلّقان بغيره لذات ذلك الغير بل إن تعلّقا بغير الحقّ تعلّقا لأجل الحقّ أيضاً فقوله : «العارف يريد الحقّ الأوّل لا لشيء غيره» بيان لتعلّق إراداته بالحقّ لذاته . وقوله « ولا يؤثر شيئاً على عرفانه » أى لايؤثر شيئاً غيرالحقّ على عرفانه . فإنّ الحقّ مؤثر على عرفانه لأنّ العرفان ليس بمؤثر لذاته عند العارف على ماصرّح به فيما يجيء وهو قوله « من آثر العرفان للعرفان فقدقال بالثاني» و كلّ ما هو مؤثر وليس بمؤثر لذاته فهو مؤثر لامحالة لغيره . فالعرفان مؤثر لغيره وذلك الغير هو الحقّ لاغير . فإذن الحقّ مؤثر على العرفان . وإنّما اختصّ العارف بأنّه لايؤثر شيئاً غير الحقّ على عرفانه لأنّ غير العارف يؤثر نيل الثواب والاحتراز عن العقاب على العرفان لأنّه يريد العرفان لأجلهما . أمّا العارف فلا يؤثر شيئاً عليه إلّا الحقّ الّذي هو فقط مؤثرلذاته بالقياس إليه . وقوله : «وتعبّده له فقط » إشارة إلى تعلّق عبادة العارف أيضا بالحقّ فقط .

فان قيل : هذا يناقض ماذكره فيما مرّ وهوأنّ عبادة العارف رياضة لقواه ليجرّها إلى جناب الحقّ و هو غيره . فإنّ جرّ القوى إلى جناب الحقّ ليس هو الحقّ ذاته .

قلنا : مراده ليس أنّ العارف لا يقصد في تعبّده غير الحقّ مطلقا بل هو أنّ العارف

لايقصد غير الحقّ بالذات . إنّما يقصد الحقّ بالذات ويقصدإن قصد غيره بالعرض ولأجل الحقّ كما مرّ . فهذا حكم من حيث يلاحظ العارف نفسه بالقياس إلى الحقّ الأوّل الّذي هو مراده لذاته . ثمّ إذا لوحظ كلّ واحد من الحقّ و العبادة بالقياس إلى الآخر وجد استناد العبادة إلى الحقّ الأوّل واجبا من الجهتين : أمّا باعتبار ملاحظة الحقّ بالقياس إلى العبادة فلما ذكره في قوله : « ولأنّه مستحقّ للعبادة » و أمّا باعتبار ملاحظة العبادة بالقياس إلى الحقّ فلما ذكره في قوله « ولأنّها نسبة شريفة إليه » .

وذكر الفاضل الشارح في هذا الموضع : أنّ تعبّد العارفين يكون إمّا لذات الحقّ ، أو لصفة من صفاته ، أو لتكميل أنفسهم وهي طبقات ثلاث مترتبة أشار الشيخ إلى الأولى بقوله : وتعبّده له فقط . وإلى الثانية بقوله : ولأنّه مستحقّ للعبادة ، وإلى الثالثة بقوله: ولأنّها نسبة شريفة إليه .

أقول : في هذا التفسير تجويز أن يكون للعارف معبود بالذات غير الحقّ . وباقي الفصل يدلّ على خلافه . ثمّ إن الشيخ أشار إلى كون غرض العارف مخالفا لأغراض غيره بقوله « لا لرغبة أو رهبة » أى لا لرغبة في الثواب أو رهبة من العقاب . وبيّن فساد كون ذلك غرضا بالقياس إلى العارف بقوله : «وإن كانتا» أي وإن كانت الرغبة أو الرهبة المذكورتان غايتين للعبادة فيكون الثواب المرغوب فيه أو العقاب المرهوب عنه هو الداعي إلى عبادة الحقّ وفيهما مطلوب عابد الحقّ ، و يكون الحقّ غير الغاية بل هو الواسطه إلى نيل الثواب أو الخلاص من العقاب الّذي هو الغاية وهو المطلوب . فيكون هو المعبود بالذات لا الحقّ . فهذا شرح هذا الفصل .

قال الفاضل الشارح : من الناس من أحال القول بكون الله تعالى مراداً لذاته ، وزعم أنّ الإرادة صفه لا تتعلّق إلّا بالممكنات لأنّها تقتضى ترجيح أحد طرفي المراد على الآخر . وذلك لا يعقل إلّا في الممكنات . قال : والشيخ أيضا برهن في أول النمط السادس أنّ كل من يريد شيئاً فلابدّ وأن يكون حصوله أولى من عدمه ، ويكون المقصود بالقصد الأوّل هو ذلك الحصول . وبنى عليه أنّ كلّ مريد مستكمل فإذن كلّ من أراد الله تعالى لم يكن مراده هو الله تعالى بل استكمال ذاته . وأجاب عنهما بأنّهما مصادرة على

المطلوب لإنّهما مبنيّان على أنّ الإرادة لا تتعلّق إلّا بالممكن و إلّا بما يستكمل به المريد . وهو ما ادّعاه المعترض .

ونحن نقول : إنّها تتعلّق بالله لا بشيء غيره أيضاً . و أقول في بيانه أنّ الإرادة المتعلّقة بما يفعله المريد يقتضى إمكان المراد و إكمال المريد لا لتعلّق الإرادة به بل لكونه فعلا أو لكونه مستحصلا للمريد بإرادته و هيهنا ليس المراد كذلك . فإذن سقط الاعتراضات .

☆(إشارةٌ)☆

☆(المستحلّ توسيط الحقّ مرحوم من وجه فإنّه لم تُطعم لذّة البهجة به فيستطعمها إنّما معارفته مع اللذّات المخدجة فهو حنون إليها غافل عمّا وراءها وما مثله بالقياس إلى العارفين إلّا مثل الصبيان بالقياس إلى المحنّكين فإنّهم لمّا غفلوا عن طيّبات يحرص عليها البالغون واقتصرت بهم المباشرة على طيّبات اللعب صاروا يتعجّبون من أهل الجدّ إذا ازورّوا عنها عايفين لها عاكفين على غيرها . كذلك من غضّ النقص بصره عن مطالعة بهجة الحقّ أعلق كتفيه بما يليه من اللذّات لذّات الزور فتركها في دنياه عن كره وما تركها إلّا ليستأجل أضعافها . و إنّما يعبدالله تعالى ويطيعه ليخوّله في الآخرة شبعة منها فيبعث إلى مطعم شهيّ ومشرب هنيء ومنكح بهيّ إذا بعثر عنه فلامطمح لبصره في أُولاه وأُخراه إلّا إلى لذّات قبقبه وذبذبه . والمستبصر بهداية القدس في شجون الايثار قد عرف اللذّة الحقّ و ولّى وجهه سمتها مسترحما على هذا المأخوذ عن رشده إلى ضدّه و إن كان ما يتوخّاه بكدّه مبذولا له بحسب وعده)☆

المخدج : الناقص . يقال : أخدجت الناقة : إذا جاءت بولدها ناقص الخلق، والولد مخدج . والحنون : المشتاق . وحنّكته السنّ وأحنكته : أي أحكمته التجارب . فهو محنَّك ومحنّك . وازورّ عنه : أي عدل عنه . وعاف الطعام أو الشراب : أي كرهه فلم يتناوله . وعكف على الشيء : أي أقبل عليه مواظبا . وخوّله الله الشيء : أي ملّكه إيّاه وبعثر عنه : أي كشف عنه . وطمح بصره إلى الشيء أي ارتفع . والقبقب : البطن . والذبذب : الذكر . وقد لاحظ الشيخ فيهما قول النبيّ عليه السلام : من وقى شرّ لقلقه و قبقبه و ذبذبه فقد وقى . واللقلق :

اللسان . و الشجون جمع شجن و هو طريق الوادى . والكدّ: الشدّة في العمل وطلب الكسب .

والغرض من هذا الفصل تمهيد العذر لمن يجوز أن يجعل الحقّ واسطة في تحصيل شيء آخر غيره وهو من يتزهّد في الدنيا ويعبد الحقّ رغبة في الثواب أورهبة من العقاب. و وجه العذر بيان نقصه في ذاته .

وفي عبارات الشيخ لطائف كثيرة يتبيّن للمتأمّل فيها :

منها : وصف اللذّات الحسيّة بنقصان الخلقة . وهو نقصان لايمكن أن يزول .

ومنها : تشبيه من لم يقدر على مطالعة البهجة الحقيقيّة بالأعمى الّذي يطلب شيئاً فإنّه يعلق يده بما يليه سواء كان ماأعلق به يده مطلوبا أولم يكن .

ومنها : التنبيه على أنّ زهد غيرالعارف زهدعن كره فهو مع كونه في صورة الزهّاد أحرص الخلق بالطبع على اللذّات الحسيّةفإنّ التارك شيئاً استأجل أضعافه أقرب إلى الطمع منه إلى القناعة .

و منها :نسبة همّته إلى الدناءة و الضعة فإنّ قوله « لامطمح لبصره » مشعر بأنّه أدنى منزلة من أن يستحقّ تلك اللذّات الخسيسة .

ومنها : التعبير البالغ في تخصيص لذّة البطن والفرج بالذكر :

وقد ذكر في آخر الفصل أنّ هذا الناقص المرحوم ينال ما يرجوه و يطلبه بكدّه من اللذّات الحسيّة حسبما وعده الأنبياء عليهم السلام . وقد أشار إلى كيفيّة ذلك في النمط الثامن حين ذكر إمكان تعلّق نفوس البله بأجسام هى موضوعات لتخيّلاتهم ، و عبّر عن هذه السعادة بالسعادة الّتي تليق بهم .

☆(إشارة)☆

☆(أوّل درجات حركات العافين ما يسمّونه هم الإرادة . وهو ما يعترى المستبصر باليقين البرهانيّ ، أو الساكن النفس إلى العقد الايمانيّ من الرغبة في اعتلاق العروة الوثقى فيتحرّك سرّه إلى القدس لينال من روح الاتّصال . فما دامت درجته هذه فهو مريد)☆

اعتراه : أي غشيه . واعتلاق العروة الوثقى:الاعتصام بها .

وأعلم أنّ الشيخ أراد بعد ذكرهمطالب العارفين وغيرهم أن يذكر أحوالهمالمترتّبة في سلوكهم طريق الحقّ من بدء حركتهم إلى نهايتها الّتي هي الوصول إليه تعالى ، و يشرح مايسنح لهم في منازلهم . فذكرها في أحد عشر فصلا متوالية أوّلها هذا الفصل . و هو مشتمل على ذكر مبادىء حركاتهم . فذكر : أنّ الإرادة هى أوّل درجاتهم المترتّبة بحسب حركاتهم وهى المبدء القريب من الحركة ومبدؤها تصوّر الكمال الذاتيّ الخاصّ بالمبدء الأوّل الفائضة آثاره على المستعدّين من خلقه بقدر استعداداتهم ، و التصديق بوجوده تصديقاً جازماً مامع سكون نفس سواء كان يقينيّاً مستفاداً من قياس برهانيّ ، أو كان ايمانيّاً مستفاداً من قبول قول الأئمّة الهادين إلى الله تعالى . فإنّ كلّ واحد منهما اعتقاد يقتضي تحريك صاحبه في طلب ذلك الفيض . ولمّا كانت الإرادة مترتّبةعلى هذا التصديق عرّفها بأنّها حالة تعترى بعدالاستبصار أو العقد المذكور . ثمّ صرّح بأنّها رغبة في الاعتصام بالعروة الوثقى الّتي لاتزول ولا تتغيّر . فهي مبدء حركة السرّ إلى العالم القدسيّ . وغايتها نيل روح الاتّصال بذلك العالم .

واعلم أنّ الشيخ ذكر فيالنمط الثالث أنّ للحركة الإراديّة الحيوانيّة أربعة مبادىء : مرتبة الإدراك ، ثمّ الشوق المسمّى بالشهوة أو الغضب ، ثمّ العزم المسمّى بالإرادة الجازمة ، ثمّ القوّة المؤتمرة المنبثّة فيالأعضاء . والحركة المذكورة ههنا إراديّة لكنّها ليست بحيوانيّة . فلها من المبادىء المذكورة الأولى . وهو ماعبّر عنه بالاستبصار أوالعقد المقارن لكون النفس،والثانية والثالثة وهما ما عبّر عنهما بالإرادة وإنّما اتّحدتا ههنا لأنّهما لايتباينان إلّا عند اختلاف الدواعى والصوارف وذلك الاختلاف لا يتصوّر مع سكون النفس الّذي اشترطه ههنا . و سقطت الرابعة لأنّ هذه الحركة ليست بجسمانيّة .

والفاضل الشارح أورد في تفسير هذا الفصل أصناف طلّاب الحقّ والرياضاتاللائقة بكلّ صنف . وذلك غير مناسب لمافيه .

☆(إشارة)☆

☆(ثمّ إنّه ليحتاج إلى الرياضة . والرياضة متوجّهة إلى ثلاثة أغراض : الأوّل : تنحية مادون الحقّ عن مستنّ الايثار ، والثاني : تطويع النفس الأمّارة للنفس المطمئنّة لينجذب قوى التخيّل والوهم إلى التوهّمات المناسبة للأمر القدسيّ منصرفة عن التوهّمات المناسبة للأمر السفليّ ، والثالث : تلطيف السرّ للتنبّه . والأوّل يعين عليه الزهد الحقيقيّ . والثاني يعين عليه عدّة أشياء : العبادة المشفوعة بالفكرة ، ثمّ الألحان المستخدمه لقوى النفس الموقعة لما لحن به من الكلام موقع القبول من الأوهام ، ثمّ نفس الكلام الواعظ من قائل زكيّ بعبارة بليغة ونغمة رخيمه وسمت رشيد ، و أمّا الغرض الثالث فيعين عليه الفكر اللطيف ، والعشق العفيف الّذي يأمر فيه شمائل المعشوق ليس سلطان الشهوة)☆

أقول . مستنّ الايثار : طريقة . و المشفوعة : المقرونة . و كلام رخيم : أي رقيق ، يقال : رخم صوته : أي ليّنه . والشمال بالكسر : الخلق . وجمعه شمائل .

والمقصود من هذا الفصل ذكر احتياج المريد إلى الرياضة وبيان أغراض الرياضة . وأنا أذكر قبل الخوض في تفسير ماهيّة الرياضة . فأقول : رياضة البهائم منعها عن إقدامها على حركات لا يرتضيها الرائض ، و إجبارها على ما يرتضيه لتتمرّن على طاعته . والقوّة الحيوانيّة الّتي هي مبدء الإدراكات و الأفاعيل الحيوانيّة في الإنسان إذا لم يكن لها طاعة القوّة العاقلة ملكة كانت بمنزلة بهيمة غير مرتاضة تدعوها شهوتها تارة وغضبها تارة اللّذان تثيرهما المتخيّلة والمتوهّمة بسبب ما تتذكّر انه تارة و بسبب مايتأدّى إليهما من الحواسّ الظاهرة تارة إلى ملائمها فتتحرّك حركات مختلفة حيوانيّة بحسب تلك الدواعي و تستخدم القوّة العاقلة في تحصيل مراداتها فتكون هي أمّارة تصدر عنها أفعال مختلفة المبادىء ، والعقليّة مؤتمرة عن كره مضطربة . أمّا إذا راضتها القوّة العاقلة بمنعها عن التخيّلات والتوهّمات والإحساسات والأفاعيل المثيرة للشهوة والغضب ، وإجبارها على ما يقتضيه العقل العمليّ إلى أن تصير متمرّنة على طاعته متأدّبة في خدمته تأتمر بأمرها وتنتهي بنهيها كانت العقليّة مطمئنّة لا يصدر عنها أفعال مختلفة بحسب المبادىء ، و باقي القوى بأسرها مؤتمرة متسالمة لها . وبين الحالتين حالات مختلفة بحسب استيلاء إحديهما

على الأخرى تتبع الحيوانيّة فيها أحياناً هواها عاصية للعاقله ، ثمّ تندم فتلوم نفسها . فتكون لوّامة . وإنّما سمّيت هذه القوى بالنفوس الأمّارة و اللوّامة والمطمئنّة ملاحظة لما جاء من ذكرها بهذه السمات في التنزيل الإلهيّ . فإذن رياضة النفس نهيها عن هواها وأمرها بطاعة مولاها . ولمّا كانت الأغراض العقليّة مختلفة كانت الرياضات مختلفة منها الرياضات العقليّة المذكورة في الحكمة العمليّة ، و منها الرياضات السمعيّة المسمّات بالعبادة الشرعيّة . و أدقّ أصنافها رياضة العارفين لأنّهم يريدون وجه الله تعالى لا غير . و كلّ ما سواه شاغل عنه . فرياضتهم منع النفس عن الالتفات إلى ما سوى الحقّ الأوّل و إجبارها على التوجّه نحوه ليصير الإقبال عليه والإنقطاع عمّا دونها ملكة لها . و ظاهر أنّ كلّ رياضة هي داخلة في الحقيقة في هذه الرياضة ولا ينعكس إلّا أنّها تختلف باختلاف مراتبهم في سلوكهم تبتدىء من أجلّ أصنافها وتنتهي عند أدقّها . فهذا ما أقوله في الرياضة . وأرجع إلى المقصود .

فأقول : الغرض الأقصى من الرياضة شيء واحد هو نيل الكمال الحقيقيّ إلّا أنّ ذلك موقوف على حصول أمر وجوديّ هو الاستعداد . وحصول ذلك الأمر مشروط بزوال الموانع . والموانع إمّا خارجيّة ، وإمّا داخليّة . فإذن الرياضة بهذا الاعتبار موجّهة نحو ثلاثة أغراض : أحدها : تنحية ما دون الحقّ عن مستنّ الايثار . و هو إزالة الموانع الخارجيّة ، والثاني : تطويع النفس الأمّارة للمطمئنّة لينجذب التخيّل والتوهّم عن الجانب السفليّ إلى الحاجب القدسيّ و يتبعها سائر القوى ضرورة . و هو إزالة الموانع الداخليّة أعني الدواعي الحيوانيّة المذكورة ، والثالث : تلطيف السرّ للتنبّه . وهو تحصيل الاستعداد لنيل الكمال فإنّ مناسبة السرّ مع الشيء اللطيف لا يمكن إلّا بتلطيفه . و لطف السرّ عبارة عن تهيّئه لأن تتمثّل فيه الصور العقليّة بسرعة ولأن ينفعل عن الأمور الإلهيّة المهيّجة للشوق والوجد بسهولة .

ثمّ إنّ الشيخ لمّا فرغ عن ذكر أغراض الرياضة ذكر ما يعين على الوصول إلى كلّ واحد من هذه الأغراض .

أمّا الأوّل فقد ذكر ممّا يعين عليه شيئاً واحداً و هو الزهد الحقيقيّ المنسوب

إلى العارفين الّذي هو التنزّه عمّا يشغل السرّ عن الحقّ كما مرّ. وذلك ظاهر.

وأمّا الثاني فقد ذكر ممّا يعين عليه ثلاثة أشياء:

الأوّل: العبادة المشفوعة بالفكر يعني المنسوبة إلى العارفين. و فائدة اقترانها بالفكر أنّ العبادة تجعل البدن بكلّيّته متابعاً للنفس. فإن كانت النفس مع ذلك متوجّهة إلى جناب الحقّ بالفكر صارالإنسان بكلّيّته مقبلاً على الحقّ. وإلّا فصارت العبادة سبباً للشقاوة كما قال عزّ وجلّ: فويل للمصلّين الّذين هم عن صلاتهم ساهون. و وجه إعانة هذه العبادة على الغرض الثاني هو أنّها أيضاً رياضةٌ ما لهمم العابد العارف وقوى نفسه ليجرّها بالتعويد عن جانب الغرور إلى جناب الحقّ كما مرّ.

والثاني الألحان وهي تعين بالذات وبالعرض.

ووجه إعانتها بالذات أنّ النفس الناطقة تقبل عليها لإعجابها بالتأليفات المتّفقة والنسب المنتظمة الواقعة في الصوت الّذي هو مادّة النطق. فيذهل عن استعمال القوى الحيوانيّة فيأغراضها الخاصّة بها فيتبعها تلك القوى وحينئذٍ تكون الألحان مستخدمة لها.

و وجه إعانتها بالعرض أنّها توقع الكلام المقاون لها موقع القبول من الأوهام لاشتمالها على المحاكاة الّتي تميل النفس بالطبع إليها. فإذا كان ذلك الكلام واعظاً باعثاً على طلب الكمال صارت النفس متنبّهة لما ينبغي أن يفعل فغلبت على القوى الشاغلة إيّاها وطوّعتها.

والثالث نفس الكلام الواعظ يعني الكلام المفيد للتصديق بما ينبغي أن يفعل على وجه الإقناع وسكون النفس فإنّه ينبّه النفس ويجعلها غالبة على القوى لاسيّما إذا اقترنت بأُمور أربعة:

أحدها يعود إلى القائل وهو كونه زكيّاً فإنّ ذلك كشهادة تؤكّد صدقه. ووعظ من لا يتّعظ لا ينجع لأنّ فعله يكذب قوله، والثلاثة الباقية تعود إلى القول: منها واحد يعود إلى اللّفظ وهو كونه بعبارة بليغة أي تكون مستحسنة واضحة الدلالة على كمال ما يقصده القائل من غير زيادة عليه ولا نقصان منه كأنّه قالب أُفرغ فيه المعنى، وواحد إلى

هيئة اللفظ وهو أن يكون بنغمة رخيمة فإنّ لين الصوت يفيد النفس هيئة تعدّها نحو المسامحة في القبول ، وشدّته يفيدها هيئة تعدّها نحو الامتناع عن القبول. ولذلك للنغمات تأثيرات مختلفة في النفس يناسب كلّ صنف منها صنفاً من الهيئات النفسانيّة . والأطبّاء والخطباء يستعملونها في معالجات الأمراض النفسانيّة ، وفي ايقاع الإقناعات المطلوبة بحسب تلك المناسبات ، وواحد يعود إلى المعنى وهو أن يكون على سمت رشيد أي يكون مؤدّياً إلى تصديق نافع للمريد في السلوك بسرعة .

واعلم أنّ نفس الكلام الواعظ يسمّى في صناعة الخطابة بالعمود ، و الأمور المذكورة اللاحقة به المعينة على الإقناع بالاستدراجات .

وأمّا الثالث فقد ذكر ممّا يعين عليه شيئين :

الأوّل : الفكر اللطيف و هو أن يكون معتدلاً في الكيفيّة و الكميّة و في أوقات لا تكون الأمور البدنيّة كالامتلاء والاستفراغ المفرطين وغيرهما شاغلة للنفس عن الإدراك العقليّ فإنّ كثرة الاشتغال بمثل هذا الفكر تفيد النفس هيئة تعدّها لإدراك المطالب بسهولة .

والثاني العشق العفيف .

واعلم أنّ العشق الإنسانيّ ينقسم إلى حقيقيّ مرّ ذكره ، وإلى مجازيّ . والثاني ينقسم إلى نفسانيّ و إلى حيوانيّ . والنفسانيّ هو الّذي يكون مبدؤه مشاكلة نفس العاشق لنفس المعشوق في الجوهر و يكون أكثر إعجابه بشمائل المعشوق لأنّها آثار صادرة عن نفسه . والحيوانيّ هو الّذي يكون مبدؤه شهوة حيوانيّة وطلب لذّة بهيميّة ويكون أكثر إعجاب العاشق بصورة المعشوق وخلقته و لونه و تخاطيط أعضائه لأنّها أمور بدنيّة . والشيخ أشار بقوله « العشق العفيف » إلى الأوّل من المجازين لأنّ الثاني ممّا يقتضيه استيلاء النفس الأمّارة وهو معين لها على استخدامها القوّة العاقلة و يكون في الأكثر مقارناً للفجور والحرص عليه . والأوّل بخلاف ذلك و هو يجعل النفس لينّة شيّقة ذات وجد ورقّة منقطعة عن الشواغل الدنيويّة معرضة عمّا سوى معشوقه جاعلة جميع الهموم همّاً واحد ، و لذلك يكون الإقبال على المعشوق الحقيقيّ أسهل على صاحبه من غيره

فإنّه لا يحتاج إلى الإعراض عن أشياء كثيرة و إليه أشار من قال من عشق و عفّ و كتم ومات مات شهيداً .

☆(إشارةٌ)☆

☆(ثمّ إنّه إذا بلغت به الإرادة و الرياضة حدّاً ما عنّت له خلسات من أطلاع نور الحقّ عليه لذيذة كأنّها بروق تومض إليه ثمّ تخمد عنه وهو المسمّى عندهم أوقاتاً و كلّ وقت يكتنفه وجدان وجد إليه ووجد عليه . ثمّ إنّه ليكثر عليه هذه الغواشي إذا أمعن في الارتياض)☆ .

أقول : عنّ الشيء : اعترض.وخلس واختلس : استلب ، وومض البرق وميضا وأومض : أى لمع لمعاناً خفيفاً غير معترض في نواحي الغيم .

والشيخ أشار في هذا الفصل إلى أوّل درجات الوجدان و الاتّصال وهو إنّما يحصل بعد حصول شيء من الاستعداد المكتسب بالإرادة و الرياضة ويتزايد بتزايد الاستعداد . وقد لاحظوا في تسميته بالوقت قول النبيّ صلى الله عليه وآله : لي مع الله وقت لا يسعنى فيه ملك مقرّب ولا نبيّ مرسل . والوجدان اللّذان يكتنفان الوقت لايتساويان لأنّ الأوّل حزن على استبطاء الوجدان ، والآخر أسف على فواته .

☆(إشارةٌ)☆

☆(إنّه ليتوغّل في ذلك حتّى يغشاه في غير الارتياض . فكلّما لمح شيئاً عاج منه إلى جناب القدس يتذكّر من أمره أمراً فغشيه غاش فيكاد يرى الحقّ في كلّ شيء)☆

أوغل : أي سار سريعاً وأمعن فيه ، وتوغّل في الأرض : أي سار فيها فأبعد منه . ويوجد في بعض النسخ بالوجهين أعنى ليوغل وليتوغّل . ولمحه : أي أبصره بنظر خفيف، و عاج عنه : أى رجع و أنثنى عنه ، و عاج به : أى قام به . و المعنى أنّ الإتّصال بجناب القدس إذ صار ملكة فهو قد يحصل في غير حالة الارتياض الّذي كان معدّاً لحصوله من قبل .

☆(إشارة)☆

☆(ولعلّه إلى هذا الحدّ يستعلى عليه غواشيه ويزول هو عن سكينته فيتنبّه جليسه

لاستيفازه عن قراره . فإذا طالت عليه الرياضة لم يستفزه غاشية ،وهدى للتلبيس فيه)☆

أقول : علا واستعلى بمعنى . والسكينة : الوقار . واستوفز في قعدته : أي قعد قعوداً منتصباً غير مطمئن . واستفزه الخوف ومايشبهه : أي استخفه . والتلبيس كالتدليس وهو كتمان العيب . والسبب فيما ذكره الشيخ أن الأمر العظيم إذا غافص الإنسان بغتة فقد يستفزه لكون النفس غافلة عن هجومه غير متأهبة له فينهزم عنه دفعة . أما إذا توالى واستمر ألف الإنسان به وزال عنه الاستفزاز لأن النفس قد تتأهب لتلقيه إذ هي متوقعة لعوده . والعارف ينكر من نفسه الاستفزاز المذكور لاستنكافه عن الترائي بالكمال فلذلك يؤثر كتمان مايرد عليه ، و يستعمل التلبيس فيه .

☆(إشارة)☆

☆(ثم إنه لتبلغ به الرياضة مبلغاً ينقلب له وقته سكينة فيصير المخطوف مألوفاً ، والوميض شهاباً بيناً ، ويحصل له معارفة مستقرة كأنها صحبة مستمرة ، ويستمتع فيها ببهجته . فإذا انقلب عنها انقلب حيران أسفاً) ☆ .

و في بعض النسخ بدل قوله : ينقلب له وقته سكينة : ينقلب له وفده سكينة . يقال : وفد فلان على الأمير : إذا ورد رسولاً إليه فهو وافد والجمع وفد . والرواية الأولى أظهر . والخطف : الاستلاب . والشهاب : شعلة نار ساطعة ، وشهاباً بيناً أى واضحاً . و في بعض النسخ ثبتا أى ثابتاً . ويحصل له معارفة مستقرة أى مع الحق الأول أسفا أى متلهفاً . والمعنى ظاهر .

☆(إشارة)☆

☆(ولعله إلى هذا الحد يظهر عليه ما به فإذا تغلغل في هذه المعارفة قل ظهوره عليه . فكان وهو غائب حاضراً ،وهو ظاعن مقيماً)☆

أقول : تغلغل الماء في الشجر : أى تخللها : وظعن : أى سار . والمعنى أنه قبل هذا المقام كان بحيث يظهر عليه أثر الابتهاج عند الذهاب والأسف حالة الانقلاب فصار في هذا بحيث يقل ظهور ذلك عليه فيراه جليسه حالة الاتصال بجناب الجلال حاضراً عنده مقيماً معه وهو بالحقيقة غائب عنه ظاعن إلى غيره .

☆(إشارةٌ)☆

☆(ولعلّه إلى هذا الحدّ إنّما يتيسّر له هذه المعارفة أحياناً ، ثمّ يتدرّج إلى أن يكون له متى شاء)☆ .

و في بعض النسخ : إنّما يتسنّى له : أى ينفتح ويتسهّل عليه . يقال: سنّاه : أى فتحه وسهّله .

☆(إشارةٌ)☆

☆(ثمّ إنّه ليتقدّم هذه الرتبة فلا يتوقّف أمره إلى مشيئته بل كلّما لاحظ شيئاً لاحظ غيره و إن لم تكن ملاحظته للاعتبار فيسنح له تعريج عن عالم الزور إلى عالم الحقّ مستقرّ به ويحتف حوله الغافلون)☆

يقال : عرج عروجاً : أى ارتقى ، وعرّج عليه تعريجاً : أى أقام ، وعرّج إليه وانعرج : أى مال وانعطف . فالتعريج هيهنا إمّا مبالغه في الارتقاء ، و إمّا بمعنى الميل والانعطاف. وحفّ واحتفّ حوله : أى أطاف به واستدار حوله . والمعنى ظاهر .

☆(إشارةٌ)☆

☆(فإذا عبر الرياضة إلى النيل صار سرّه مرآة مجلوّة محاذياً بها شطر الحقّ ، ودرّت عليه اللذّات العلى ، وفرح بنفسه لما بها من أثر الحقّ ، وكان له نظر إلى الحقّ ونظر إلى نفسه ، وكان بعد متردّداً)☆.

يقال : درّ اللبن و غيره : أى انصبّ وفاض . ومعناه أنّ العارف إذا تمّت رياضته واستغنى عنها لوصوله إلى مطلوبه الّذي هو اتّصاله بالحقّ دائماً صار سرّه الخالي عمّا سوى الحقّ كمرآة مجلوّة بالرياضة محاذياً بها شطر الحقّ بالإرادة فتمثّل فيه أثر الحق وفاضت عليه اللذّات الحقيقيّة ، وابتهج بنفسه لما ناله من أثر الحقّ ، و كان له نظران : نظر إلى الحقّ المبتهج به ، ونظر إلى ذاته المبتهجة بالحقّ ، وكان بعد في مقام التردّد بين الجانبين .

☆(إشارةٌ)☆

☆(ثمّ إنّه ليغيب عن نفسه فيلحظ جناب القدس فقط . و إن لحظ نفسه فمن حيث

هي لاحظة لا من حيث هي بزينتها . وهناك يحقّ الوصول)٭

هذه آخر درجات السلوك إلى الحقّ و هى درجة الوصول التامّ ، و يليها درجات السلوك فيه ، و هي تنتهى عند المحو و الفناء في التوحيد على ما سيأتي . و في هذا المقام يزول التردّد المذكور في الفصل السابق وتتمّ الغيبة عن النفس والوصول إلى الحقّ .

واعلم أنّ الغيبة عن النفس لا تنافي ملاحظتها . و لذلك قال « و إن لحظ نفسه فمن حيث هي لاحظة لا من حيث هي بزينتها » وبيانه أنّ اللاحظ من حيث هو لاحظ إذا لحظ كونه لاحظاً فقد لحظ نفسه إلّا أنّ هذه الملاحظة دون الملاحظة الّتي كانت قبلها لأنّه كان هناك لاحظاً للنفس من حيث هي متنقشّة بالحقّ متزيّنة بزينة حصلت لها منه . فهو مبتهج بالنفس والابتهاج بالنفس وإن كان بسبب الحقّ إعجاب بالنفس وتوجّه إلى النفس. فإذن هو تارة متوجّه إلى النفس وتارة متوجّه إلى الحقّ و لذلك حكم عليه بالتردّد . أمّا هيهنا فهومتوجّه بالكلّيّة إلى الحقّ وإنّما يلحظ النفس من حيث يلحظ المتوجّه إليه الّذي لاينفكّ عن ملاحظة المتوجّه فقط . فهي ملاحظة النفس بالمجاز أوبالعرض . ولذلك حكم هيهنا بالوصول الحقيقيّ . فهذا شرح ما في الكتاب .

وبقي علينا أن نذكر الوجه في عدد هذه الفصول والدرجات المذكورة فيها فأقول : إنّ كل حركة فلها مبدء و وسط و منتهى . و إذا كانت المفارقة من المبدء و المرور على الوسط و الوصول إلى المنتهى لا دفعة كان لكلّ واحد منها أيضاً ابتداء و توسّط و انتهاء و الجميع تسعة . فالشيخ أورد بعد فصل الرياضة تسعة فصول مشتملة على ذكر هذه الدرجات .

الثلاثة الاُولى : الّتي ذكر فيها أوّل الاتّصال المسمّى بالوقت ، و تمكّنه بحيث يحصل في غير حال الارتياض ، و استقراره بحيث يزول معه الاستفزاز مشتملةٌ على مراتب بداية السلوك .

والثلاثة الّتي بعدها : الّتي ذكرفيها ازدياد الاتّصال الّذي عبّرعنه بصيرورة الوقت سكينة ، وتمكّن ذلك حتّى يلتبس أثرالحصول بأثر اللاحصول ، واستقراره بحيث يحصل متى شاء مشتملةٌ على مراتب وسطه .

والثلاثة الأخيرة : الّتي ذكر فيها حصول الاتّصال مع عدم المشيئة ، واستقراره مع عدم الرياضة ، وثبوته مع عدم ملاحظة النفس مشتملةٌ على مراتب المنتهى .

☆(تنبيهٌ)☆

☆(الالتفات إلى ما تنزّه عنه شغل . و الاعتداد بما هو طوع من النفس عجز ، و التبجّح بزينة الذات من حيث هي الذات و إن كان بالحقّ تيه ، والإقبال بالكلّيّة على الحقّ خلاص)☆ .

لمّا فرغ عن ذكر درجات السلوك وانتهى إلى درجات الوصول أراد أن ينبّه على نقصان جميع الدرجات الّتى قبل الوصول بالقياس إليه فبدء بالزهد الّذي هو تنزّهٌ ما عمّا يشغل عن الحقّ وذكر أيضاً أنّه شاغل . فقال « الالتفات إلى ما تنزّه عنه ـ يعني ما سوى الحقّ ـ شغل» . فإنّ الزهد مؤدّ إلى ما به يحترز عنه ، ثمّ عقّب بالعبادة الّتى هى تطويع النفس الأمّارة للنفس المطمئنّة على أفعالها الخاصّة بإعانة الأمّارة إيّاها على ذلك وذكر أيضاً أنّه عجز فقال « والاعتداد بما هو طوع من النفس عجز » أى اعتداد النفس بما يطيعها عجز . فإنّ العبادة أيضاً مؤدّية إلى ما به يحترز عنه ، ثمّ عقّب بآخر درجات السلوك المنتهية إلى الوصول فإنّ التنبيه على نقصانها يتضمّن التنبيه على نقصان ما قبلها و ذكر أنّ الابتهاج بما يحصل لذات المبتهج من حيث هو لذاته و إن كان ذلك الحاصل هو الحقّ نفسه تيه وحيرة فإنّه يقتضى تردّداً من جانب إلى جانب يقابله وقد ابتغى بذلك الهداية عن التحيّر فقال « و التبجّح بزينة الذات من حيث هى الذات و إن كان بالحقّ تيه » فإنّ الوقوف في هذه الدرجة من السلوك أيضاً يكون متأدّياً إلى ما يحترز عنه بالسلوك ، ثمّ ذكر أنّ الخلاص من جميع ذلك بالوصول الّذي ذكره في آخر المراتب فقال : «الإقبال بالكلّيّة على الحقّ خلاص» و هناك ظهر أيضاً معنى قولهم : والمخلصون على خطر عظيم .

☆(إشارةٌ)☆

☆(العرفان مبتدء من تفريق و نفض و ترك و رفض ممعن في جمع هو جمع صفات الحقّ للذات المريدة بالصدق منته إلى الواحد ثمّ وقوف)☆

قد جمع الشيخ جميع مقامات العارفين في هذا الفصل .

وأقول في تقريره : إنّه مشهور بين أهل الذوق أنّ تكميل الناقصين يكون بشيئين : تخلية ، وتحلية . كما أنّ مداواة المرضى يكون بشيئين : تنقية ، وتقوية . الأوّل سلبيّ ، والثاني إيجابيّ . ويعبّر عن التخلية بالتزكية . ولكلّ واحد منهما درجات :

أمّا درجات التزكية فهي الّتي مرّ ذكرها . وقد رتّبها الشيخ في هذا الفصل في أربع مراتب : تفريق ، ونفض ، وترك ، ورفض .

فالتفريق : مبالغة الفرق وهو فصل بين شيئين لاترجيح لأحدهما على الآخر . ومنه فرق الشعر .

والنفض : تحريك شيء لينفصل عنه أشياء مستحقرة بالقياس إليه كالغبار عن الثوب .

والترك : تخلية وانقطاع عن شيء .

والرفض : ترك مع إهمال وعدم مبالاة .

فالعرفان مبتدء من تفريق بين ذات العارف وبين جميع مايشغله عن الحقّ بأعيانها، ثمّ نفض لآثار تلك الشواغل كالميل والالتفات إليها عن ذاته تكميلا لها بالتجرّد عمّا سوى الحقّ والاتّصال به ، ثمّ ترك لتوخّي الكمال لأجل ذاته ، ثمّ رفض لذاتها بالكلّيّة . فهذه درجات التزكية .

وأمّا التحلية وهي الّتي سيورد الشيخ ذكر درجاتها في الفصل الّذي يتلو هذا الفصل فبيان درجاتها بالإجمال : أنّ العارف إذا انقطع عن نفسه واتّصل بالحقّ رأى كلّ قدرة مستغرقة في قدرته المتعلّقة بجميع المقدورات ، وكلّ علم مستغرقاً في علمه الّذي لا يعزب عنه شيء من الموجودات ، وكلّ ارادة مستغرقة في إرادته الّتي يمتنع أن يتأبّى عليها شيء من الممكنات ؛ بل كلّ وجود فهو صادر عنه فائض من لدنه صار الحقّ حينئذ بصره الّذي به يبصر ، وسمعه الّذي به يسمع ، وقدرته الّتي بها يفعل، وعلمه الّذي به يعلم ، ووجوده الّذي به يوجد . فصار العارف حينئذ متخلّقاً بأخلاق الله تعالى بالحقيقة . و هذا معنى قوله « العرفان ممعن في جمع هو جمع صفات الحقّ للذات المريدة بالصدق » ثمّ إنّه بعد ذلك يعاين كون هذه الصفات وما يجري مجراها متكثّرة بالقياس إلى الكثرة متّحدة

بالقياس إلى مبدئها الواحد فإنّ علمه الذاتيّ هو بعينه قدرته الذاتيّة ، و هي بعينها إرادته،و كذلك سائرها . وإذ لا وجود ذاتيّاً لغيره فلاصفات مغايرة للذات ولا ذات موضوعة للصفات ؛ بل الكلّ شيء واحد كماقال عزّ من قائل : إنّما الله إله واحد . فهو هو لاشيء غيره . و هذا معنى قوله « منته إلى الواحد » و هناك لا يبقى واصف ولا موصوف ، ولا سالك ولا مسلوك ، ولا عارف ولا معروف وهو مقام الوقوف .

☆(إشارةٌ)☆

☆(من آثر العرفان للعرفان فقد قال بالثاني ، ومن وجد العرفان كأنّه لايجده بل يجد المعروف به فقد خاض لجّة الوصول . و هناك درجات ليست أقلّ من درجات ما قبله آثرنا فيها الاختصار فإنّها لايفهمها الحديث ، ولاتشرحها العبارة ، و لا يكشف المقال عنها غير الخيال . ومن أحبّ أن يتعرّفها فليتدرّج إلى أن يصير من أهل المشاهدة دون المشافهة ، ومن الواصلين إلى العين دون السامعين للأثر)☆

العرفان حالة للعارف بالقياس إلى المعروف فهي لامحالة غير المعروف . فمن كان غرضه من العرفان نفس العرفان فهو ليس من الموحّدين لأنّه يريد مع الحقّ شيئاً غيره وهذه حال المتبجّح بزينة ذاته وإن كان بالحقّ أمّا من عرف الحقّ وغاب عن ذاته فهو غائب لامحالة عن العرفان الّذي هو لذاته فهو قد وجد العرفان كأنّه لا يجده ؛ بل يجد المعروف فقط وهو الخائض لجّة الوصول أي معظمه وهناك درجات هي درجات التحلية بالاُمور الوجوديّة الّتي هي النعوت الإلهيّة وهي ليست بأقلّ من درجات ما قبله أعني درجات التزكية من الاُمور الخلقيّة الّتي تعود إلى الأوصاف العدميّة وذلك لأنّ الإلهيّات محيطة غير متناهية والخلقيّات محاط بها متناهية وإلى هذا اُشير في قوله عزّ من قائل : قل لو كان البحر مداداً لكلمات ربّي لنفد البحر قبل أن تنفد كلمات ربّي .الآية. فالارتقاء في تلك الدرجات سلوك ،إلى الله، وفي هذه سلوك في الله وينتهي السلوكان بالفناء في التوحيد .

واعلم أنّ العبارة عن هذه الدرجات غير ممكنة لأنّ العبارة موضوعة للمعاني الّتي يتصوّرها أهل اللغات ثمّ يحفظونها ثمّ يتذكّرونها ثمّ يتفاهمونها تعليما وتعلّما أمّا الّتي لايصل إليها إلّا غائب عن ذاته فضلاعن قوى بدنه فليس يمكن أن يوضع لها ألفاظ فضلا

عن أن يعبّر عنها بعبارة . و كما أنّ المعقولات لاتدرك بالأوهام والموهومات لاتدرك بالخيالات والمتخيّلات لاتدرك بالحواسّ كذلك ما من شأنه أن يعاين بعين اليقين فلايمكن أن يدرك بعلم اليقين فالواجب على من يريد ذلك أن يجتهد في الوصول إليه بالعيان دون أن يطلبه بالبرهان فهذا بيان ما ذكره الشيخ . و استثنى الخيال في قوله « و لا يكشف عنها المقال غير الخيال» لما سيبيّن في النمط العاشر وهو أنّ العارفين اذا اشتغلت ذواتهم بمشاهدة عالم القدس فقد يتراءى في خيالاتهم أُمور تحاكي ما يشاهدونه محاكاة بعيدة جدّاً .

☆(تنبيهٌ)☆

☆(العارف هشّ بشّ بسّام يبجّل الصغير من تواضعه كما يبجّل الكبير ، وينبسط من الخامل مثل ما ينبسط من النبيه و كيف لايهشّ وهو فرحان بالحقّ وبكلّ شيء فإنّه يرى فيه الحقّ ، و كيف لايستوي والجميع عنده سواسية أهل الرحمة قد شغلوا بالباطل)☆

أقول : لمّا فرغ من ذكر درجات العارفين شرع في بيان أخلاقهم وأحوالهم . يقال: رجل هشّ ،بشّ : أي طلق الوجه ، طيّب .وبسّام : أي كثير التبسّم . والنبيه:المشهور ويقابله الخامل . وسواسية على وزن ثمانيه : أي أشباه . و هي قريبة الاشتقاق من لفظة سواء وزنه فعافلة أوما يشبهها وليست على قياس . ومعنى الفصل ظاهر.وهذان الوصفان أعنى الهشاشة العامّة ، و تسوية الخلق في النظر أثران لخلق واحد يسمّى بالرضاء و هو خلق لا يبقى لصاحبه إنكار على شيء ، ولا خوف من هجوم شيء ، ولا حزن على فوات شيء . وإليه أشار عزّ من قائل : و رضوان من الله أكبر . و منه تبيّن تأويل قولهم : خازن الجنّة ملك اسمه رضوان .

☆(تنبيهٌ)☆

☆(العارف له أحوال لايحتمل فيها الهمس من الحفيف فضلا عن سائر الشواغل الخالجة ، وهي في أوقات انزعاجه بسرّه إلى الحقّ إذا تاح حجاب من نفسه أومن حركة سرّه قبل الوصول فأمّا عند الوصول فإمّا شغل له بالحقّ عن كلّ شيء و إمّا سعة للجانبين لسعة القوّة ، و كذلك عند الانصراف في لباس الكرامه فهو أهشّ خلق الله ببهجته) ☆

الهمس: الصوت الخفيّ. وحفيف الفرس: دويّه في جريه، و كذلك حفيف جناح الطائر، وخلجه: جذبه وانتزعه، وخلجه أيضا شغله. وأزعجه فانزعج: أي أقلعه من مكانه فانقلع. وتاح له: أي قدّره. وفي رواية: تاج: أي ظهر. يقال: تاج بسرّه: أي أظهره. والمعنى أنّ للعارف أحوالا لا يحتمل فيها الإحساس بشاغل يرد عليه من خارج و لو كان ذلك الشيء أضعف ممّا يحسّ به فضلا عمّا فوقه وتلك الأحوال تكون في أوقات توجّهه بسرّه إلى الحقّ إذا ظهر في تلك الأوقات حجاب قبل الوصول إلى الحقّ أو قدّر له حجاب إمّا من جهة نفسه كما يرد عليها ما يزيل استعداده للوصول، أو من جهة حركة سرّه كما أن يتمايل في فكره فيعرض له الالتفات إلى شيء غير الحقّ وبالجملة لا يتمّ بسبب أحد المانعين وصوله بالحقّ بل يبقى منتظراً متحيّراً فيغلب عليه بسبب ذلك السآمة من كلّ وارد غير الحق، والملالة عن كلّ شاغل عنه. فلا يحتمل شيئاً ممّا وصفناه. أمّا عند الوصول والانصراف فلا يكون كذلك لأنّه عند الوصول لا يخلو من أمرين: أحدهما: أن تكون القوّة بحيث لا تقدر مع الاشتغال بالحقّ على الالتفات إلى غيره إمّا لقصورها، أو لشدّة الاشتغال. وحينئذ يكون مشغولاً بالحقّ فقط غافلا عن كلّ ما يرد عليه. فلا يحسّ بالشواغل الخارجيّة، والثاني: أن تكون القوّة بحيث تفي بالأمرين معاً فلا تمل بالأمور الخارجيّة لأنّها لا تكون شاغلة إيّاه عن الحقّ، وأمّا عند الانصراف فلأنّه يكون حينئذ أهشّ الخلق [ببهجته] فيتلقّى ما يرد عليه مع انبساط وبشاشة.

☆(تنبيه)☆

☆(العارف لا يعنيه التجسّس والتحسّس، ولا يستهويه الغضب عند مشاهدة المنكر كما تعتريه الرحمة. فإنّه مستبصر بسرّ الله في القدر. وأمّا إذا أمر بالمعروف أمر برفق ناصح لا بعنف معيّر، وإذا جسم المعروف فربّما غار عليه من غير أهله)☆.

لا يعنيه: أي لا يهمّه. وفي الحديث من طلب ما لا يعنيه فاته ما يعنيه. والتجسّس: التفحّص. وتحسّست من الشيء: أي تخبّرت خبره. واستهواه الشيطان وغيره: أي استهامه. وعيّره: أي نسبه إلى العار. وجسم: أي عظم. وغار الرجل على أهله: يغار غيرة.

ومعناه: أنّ العارف لا يهتمّ بتجسّس أحوال الناس. وذلك لكونه مقبلا على شأنه

فارغاً عن غيره غير متّبع لعورة أحد ولا يتجسّس إلّا فارغ أوخائف أو غائب ، ولا يستهويه الغضب عند مشاهدة منكر بل تعتريه الرحمة وذلك لوقوفه على سرّ القدر ، و إذا أمر بالمعروف أمر برفق ناصح لا بعنف معيّر أمر الوالد ولده وذلك لشفقّته على جميع خلق الله وإذا عظم المعروف فربّما يسرّه غيرة عليه من غير أهله .

والفاضل الشارح قال في تفسيره : و إذا عظم المعروف بغير أهله فربّما اعتراه الغيرة منه لا الحسد . وهو غير مطابق للمتن .

✡(تنبيه)✡

✡(العارف شجاع . و كيف لا وهو بمعزل عن تقيّة الموت وجواد و كيف لا و هو بمعزل عن محبّة الباطل ، و صفّاح للذنوب . و كيف لا ونفسه أكبر من أن تخرجها ذلّة بشرّ ، ونسّاء للأحقاد . و كيف لا وذكره مشغول بالحقّ)✡ .

أقول : الكرم يكون إمّا ببذل نفع لا يجب بذله أو بكفّ ضرر لا يجب كفّه . والأوّل يكون إمّا بالنفس وهو الشجاعة ، أو بالمال وما يجرى مجراه وهو الجود . وهما وجوديّان . والثاني إمّا أن يكون مع القدرة على الإضرار وهو الصفح والعفو ، و إمّا لا مع القدرة وهو نسيان الأحقاد . وهما عدميّان . والعارف موصوف بالجميع كما ذكر الشيخ وذكر علله .

✡(تنبيهٌ)✡

✡(العارفون قد يختلفون في الهمم بحسب ما يختلف فيهم من الخواطر على حكم ما يختلف عندهم من دواعي العبر ، وربّما استوى عند العارف القشف والترف ؛ بل ربّما آثر القشف ، و كذلك ربّما استوى عنده التفل و العطر ؛ بل ربّما آثر التفل و ذلك عندما يكون الهاجس بباله استحقار ما خلاالحقّ ، وربّما أصغى إلى الزينة وأحبّ من كلّ جنس عقيلته و كره الخداج والسقط وذلك عندما يعتبر عادته من صحبة الأحوال الظاهرة . فهو يرتاد البهاء في كلّ شيء لأنّه مزيّة حظوة من العناية الاُولى وأقرب إلى أن يكون من قبيل ما عكف عليه بهواه . وقد يختلف هذا في عارفين ، وقد يختلف في عارف بحسب وقتين)✡

أقول : يقال : قشف الرجل : إذا لوّحته الشمس أو الفقر فتغيّر وأصابه قشف ، والمتقشّف : الّذي يتبلّغ بالقوت وبالمرقّع . وأترفته النعمة : أي أطغته . وهو تفل بين التفل: أي غير متطيّب . وأصغى إليه : أي مال . وعقيلة كلّ شيء : أكرمه ، وعقيلة البحر: درّة . والخداج : النقصان . والسقط : رديء المتاع . وارتاد : أي طلب مع اختلاف في مجيء وذهاب والبهاء : الحسن . والمزيّة : الفضيلة . وحظيت المرأة عند زوجها حظوة بالضمّ والكسر : أي قربا ومنزلة . وعكف عليه : أي أقبل عليه مواظباً .

والمعنى ظاهر . و في قوله « لأنّه مزيّة حظوة من العناية الأولى وأقرب إلى أن يكون من قبيل ما عكف عليه بهواه » وجهان من السبب لميل العارف إلى البهاء : أحدهما: فضل العناية به ، والثاني : مناسبة للأمر القدسيّ .

☆(تنبيهٌ)☆

☆(و العارف ربّما ذهل فيما يصار به إليه فغفل عن كلّ شيء فهو في حكم من لا يكلّف و كيف و التكليف لمن يعقل التكليف حال ما يعقله ، ولمن اجترح بخطيئته إن لم يعقل التكليف)☆

أقول : اجترح : أي كسب . والمراد أنّ العارف ربّما ذهل في حال اتّصاله بعالم القدس عن هذا العالم فغفل عن كلّ ما في هذا العالم وصدر عنه إخلال بالتكاليف الشرعيّة فهو لا يصير بذلك متأثّماً لأنّه في حكم من لا يكلّف لأنّ التكليف لا يتعلّق إلّا بمن يعقل التكليف في وقت تعقّله ذلك ، أو بمن يتأثّم بترك التكليف إن لم يكن يعقل التكليف كالنائمين والغافلين والصبيان الّذين هم في حكم المكلّفين .

☆(إشارةٌ)☆

☆(جلّ جناب الحقّ عن أن يكون شريعة لكلّ وارد ، أو يطّلع عليه إلّا واحد بعد واحد . ولذلك فإنّ ما يشتمل عليه هذا الفنّ ضحكة للمغفل عبرة للمحصّل . فمن سمعه فاشمأزّ عنه فليتّهم نفسه لعلّها لا تناسبه . و كلّ ميسّر لما خلق له)☆

أقول : الشريعة : مورد الشاربة . واشمأزّ عنه : أي تقبّض تقبّض المذعور .

والمراد ذكره قلّة عدد الواصلين إلى الحقّ ، والإشارة إلى أنّ سبب إنكار الجمهور

للفنّ المذكور في هذا النمط هو جهلهم بها فإنّ الناس أعداء ما جهلوا وإلى أنّ هذا النوع من الكمال ليس ممّا يحصل بالاكتساب المحض بل إنّما يحتاج مع ذلك إلى جوهر مناسب له بحسب الفطرة .

(النمط العاشر : في اسرار الايات)

يريد أن يبيّن في هذا النمط الوجه في صدور الآيات الغريبة كالاكتفاء بالقوت اليسير ، والتمكّن من الأفعال الشاقّة ، والإخبار عن الغيب ، وغير ذلك عن الأولياء ؛ بل الوجه في ظهور الغرائب مطلقاً في هذا العالم على سبيل الإجمال .

☆(إشارةٌ)☆

☆(إذا بلغك أنّ عارفاً أمسك عن القوت المرزوء مدّة غير معتادة فاسجح بالتصديق واعتبر ذلك من مذاهب الطبيعة المشهورة)☆

أقول : يقال : ما رزأت ماله : أي ما نقصت ، وارتزأ الشيء انتقض . ومنه الرزيئة . وإنّما وصف قوت العارف بكونه منقوصاً لارتياضه على قلّة المؤونة ولقلّة رغبته في الشهوات الحسّيّة . والإسجاح : حسن العفو . و منه قولهم : إذا ملكت فاسجح ، ويقال : إذا سألت فاسجح : أي سهّل ألفاظك وارفق .

☆(تنبيهٌ)☆

☆(تذكّر أنّ القوى الطبيعيّة الّتى فينا إذا شغلت عن تحريك الموادّ المحمودة بهضم الموادّ الرديئة انحفظت الموادّ المحمودة قليلة التحلّل غنيّة عن البدل . فربّما انقطع عن صاحبها الغذاء مدّة طويلة لوانقطع مثله في غير حالته بل عشر مدّته هلك . وهو مع ذلك محفوظ الحياة)☆

أقول : الإمساك عن القوت قد يعرض بسبب عوارض غريبة إمّا بدنيّة كالأمراض الحارّة ، و إمّا نفسانيّة كالخوف . واعتبار ذلك يدلّ على أنّ الإمساك عن القوت مع العوارض الغريبة ليس بممتنع بل هو موجود . ولذلك نبّه الشيخ على وجوده بسبب هذين العارضين في فصلين إزالة للاستبعاد ، وأشار إلى وجود سببه في الموضع المطلوب في فصل ثالث بعدهما .

فإن قيل : بين الإمساك عن القوت الّذى يكون بسبب الأمراض الحارّة وبين غيره فرق وهو أنّ القوى الطبيعيّة هيهنا واجدة لما يتغذّى به أعنى المواد الرديئة ، و في سائر المواضع غير واجدة لذلك . فإذن إمكان هذا الإمساك لا يدلّ على إمكان الإمساك في سائر الصور .

قلنا : الغرض من إيراد هذه الصورة ليس إلّا بيان انتقاض الحكم بامتناع الإمساك عن القوت في مدّة طويلة على الاطلاق . وهو حاصل . واختلاف أسباب وجود الإمساك ليس بقادح فيه

☆(تنبيهٌ)☆

☆(أليس قد بان لك أنّ الهيئات السابقة إلى النفس قد تهبط منها هيئات إلى قوى بدنيّة كما تصعد من الهيئات السابقة إلى القوى البدنيّة هيئات تنال ذات النفس. وكيف لا وأنت تعلم ما يعترى مستشعر الخوف من سقوط الشهوة وفساد الهضم والعجز عن أفعال طبيعيّة كانت مؤاتيه)☆

أقول : نبّه في هذا الفصل على الإمساك عن القوت الكائن عن العوارض النفسانيّة وأشار بقوله « أليس قد بان لك » إلى ما ذكره في النمط الثالث وهو أنّ كلّ واحد من النفس والبدن قد ينفعل عن هيئات تعرض لصاحبه أوّلاً .

☆(إشارةٌ)☆

إذا راضت النفس المطمئّنة قوى البدن انجذبت خلف النفس في مهمّاتها الّتى تنزعج إليها احتيج إليها أولم يحتج . فإذا اشتدّ الانجذاب واشتدّ الاشتغال عن الجهة المولّى عنها فوقفت الأفعال الطبيعيّة المنسوبة إلى قوّة النفس النباتيّة فلم يقع من التحلّل إلّا دون ما يقع في حالة المرض . وكيف لا و المرض الحارّ لا يعرى عن التحلّل للحرارة و إن لم يكن لتصرّف الطبيعة ومع ذلك ففى أصناف المرض مضادّ مسقط للقوّة لا وجود له في حال الانجذاب المذكورة فللعارف ما للمريض من اشتغال الطبيعة عن المادّة و زيادة أمرين : فقدان[تحليل]مثل سوء المزاج الحارّ، و فقدان المرض المضادّ للقوّة . و له معين ثالث و

هوالسكون البدنيّ من حركات البدن و ذلك نعم المعين . فالعارف أولى بانحفاظ قوّته . فليس ما يحكى لك من ذلك مضادّاًلمذهب الطبيعة)☆

أقول: السبب في كون العرفان مقتضياللإمساك عنالقوت هوتوجّه النفس بالكلّيّة إلى العالم القدسيّ المستلزم لتشييع القوى الجسمانيّة إيّاهاالمستلزملتركها أفاعيلهاالّتى منهاالهضم والشهوة والتغذية وما يتعلّق بها .

وإنّما قايس بينالإمساك العرفانيّ والإمساك المرضيّ ولم يقايس بينه وبينالإمساك الخوفيّ لأنّ الخوف والعرفان نفسانيّان . فالاعتراف بكون أحدهما مقتضيا للإمساك اعتراف بتجويز كون الأحوال النفسانيّة سببا له أمّاالمرضيّ فمخالف لهما للسبب الّذى ذكرناه وهو وجدان المادّة الّتى تتصرّف الغاذية فيها . والشيخ بيّن أنّ العرفان باقتضاء الإمساك أولى من المرض لإنّ المرض فى بعض الصور يختصّ بأمرين يقتضيان الاحتياج إلى الغذاء أحدهما راجع إلى مادّة البدن و هو تحليل الرطوباتالبدنيّة بسببالحرارة الغريبّةالمسمّاة بسوء المزاجفإنّ الحاجة إلىالغذاء إنّما تكونلسدّ بدل تلكالرطوبات وكلّماكان التحليلأكثر كانتالحاجةأشدّ ، والثانىراجعإلىالصورةوهوقصورالقوىالبدنيّة بسبب حلولالمرض المضادّلهابالبدنوإنّمايحتاج إلىحفظالرطوباتلحفظ تلك القوى الّتى لاتوجد إلّامعتعادل الأركان ، وتغذيّالحرارة العزيزيّه بها وكلّماكانت القوى أفتركانت الحاجة إلى ما يحفظهاأشدّ . والعرفان يختصّ بأمريقتضى أيضا عدم الاحتياج إلى الغذاء وهو السكون البدنيّ الّذى يقتضيه ترك القوى البدنيّة أفاعليها عند مشايعتها للنفس . فإذن العرفان باقتضاء الإمساك أولى من المرض . وقد ظهرعند ذلك جوازاختصاصالعارف بالإمساك عن الغذاء مدّة لايعيش غيره بغير غذاء تلك المدة .

☆(إشارة)☆

☆(إذ بلغك أنّعارفاً أطاق بقوّته فعلاأوتحريكاً أوحركة يخرج عنوسع مثله فلا تتلقّه بكلّذلك الاستنكارفلقد تجد إلى سببه سبيلا فياعتبارك مذاهب الطبيعة)☆

أقول : هذه خاصيّةاُخرى للعارف قد ادّعي إمكانها في هذا الفصل وسيجىء بيانها في فصل بعده .

☆(تنبيه)☆

☆(قد يكون للإنسان وهو على اعتدال من أحواله حد من المنة محصور المنتهى فيما يتصرف فيه ويحركه، ثم تعرض لنفسه هيئة ما فتنحط قوتها عن ذلك المنتهى حتى يعجز عن عشر ما كان مسترسلا فيه كما يعرض له عند خوف أو حزن، أو تعرض لنفسه هيئة ما فتضاعف منتهى منته حتى يستقل به بكنه قوته كما يعرض له في الغضب أو المنافسة وكما يعرض له عند الانتشاء المعتدل، وكما يعرض له عند الفرح المطرب. فلا عجب لو عنت للعارف هزة كما يعن عند الفرح فأولت القوى التي له سلاطة أو غشية عزة كما يغشى عند المنافسة فاشتغلت قواه حمية وكان ذلك أعظم وأجسم مما يكون عند غضب أو طرب وكيف لا وذلك بصريح الحق ومبدء القوى وأصل الرحمة)☆

أقول: المنة: القوة. والاسترسال: الانبعاث. والانتشاء: السكر. وعن: اعترض. والهزة النشاط والارتياح. وأولت له: أي أعطت، يقال: أوليته معروفا. والسلاطة: القهر.

واعلم أن مبدء القوى البدنية هو الروح الحيواني فالعوارض المقتضية لانقباض الروح وحركته إلى داخل كالحزن والخوف يقتضي انحطاط القوة، والمقتضية لحركته إلى خارج كالغضب والمنافسة أو لانبساطه انبساطا غير مفرط كالفرح المطرب والانتشاء المعتدل يقتضي ازديادها. وإنما قيد الانتشاء بالاعتدال لأن المسكر المفرط يوهن القوة لإضراره بالدماغ والأرواح الدماغية. ثم لما كان فرح العارف ببهجة الحق أعظم من فرح غيره بغيرها، و كانت الحالة التي تعرض له و تحركه اعتزازا بالحق أو حمية الهية أشد مما يكون لغيره كان اقتداره على حركة لا يقدر غيره عليها أمرا ممكنا. و من ذلك يتعين معنى الكلام المنسوب إلى علي عليه السلام: والله ما قلعت باب خيبر بقوة جسدانية ولكن قلعتها بقوة ربانية.

☆(تنبيه)☆

(وإذا بلغك أن عارفا حدث عن غيب فأصاب متقدما ما ببشرى أو نذير فصدق ولا يتعسرن عليك الايمان به فإن لذلك في مذاهب الطبيعة أسبابا معلومة)☆

أقول: هذه خاصية أخرى أشرف من المذكورتين ادعاها في هذا الفصل وسيبينها

في ستّة عشر فصلا بعده .

☼(إشارة)☼

☼(التجربة والقياس متطابقان على أنّ للنفس الإنسانيّة أن تنال من الغيب نيلاً ما في حالة المنام فلا مانع من أن يقع مثل ذلك النيل في حال اليقظة إلّا ما كان إلى زواله سبيل ولارتفاعه إمكان . أمّا التجربة فالتسامع والتعارف يشهدان به وليس أحد من الناس إلّا وقد جرّب ذلك في نفسه تجارب ألهمته التصديق أللّهمّ إلّا أن يكون أحدهم فاسد المزاج نائم قويّ التخيّل والذكر . وأمّا القياس فاستبصر فيه من تنبيهات)☼

أقول : يريد بيان المطلوب على وجه مقنع فذكر أنّ الإنسان قد يطّلع على الغيب حالة النوم فاطّلاعه عليه في غير تلك الحالة أيضاً ليس ببعيد ولا منه مانع أللهمّ إلّا مانعاً يمكن أن يزول و يرتفع كالاشتغال بالمحسوسات أمّا اطّلاعه على الغيب في النوم فيدلّ عليه التجربة والقياس . والتجربة تثبت بأمرين : أحدهما باعتبار حصول الاطّلاع المذكور للغير وهو التسامع ، والثاني باعتبار حصوله للناظر نفسه وهو التعارف . وإنّما جعل المانع عن الاطّلاع النومىّ فساد المزاج وقصور التخيّل والتذكّر لتعلّق ما يراه النائم في نفسه بالمتخيّلة ، و في حفظه و ذكره بالمتذكّرة ، وفي كونه مطابقاً للصور المتمثّلة في المبادىء المفارقة إلى زوال الموانع المزاجيّة . وأمّا القياس فعلى ما يجيء بيانه .

☼(تنبيه)☼

☼(قد علمت فيما سلف أنّ الجزئيّات منقوشة في العالم العقليّ نقشاً على وجه كلّي ، ثمّ قد تنبّهت لأنّ الأجرام السماويّة لها نفوس ذوات إدراكات جزئيّة وإرادات جزئيّة تصدر عن رأي جزئيّ ولا مانع لها من تصوّر اللوازم الجزئيّة لحركاتها الجزئيّة من الكائنات عنها في العالم العنصري ثمّ إن كان ما يلوّحه ضرب من النظر مستوراً إلّا على الراسخين في الحكمة المتعالية أنّ لها بعد العقول المفارقة الّتي هى لها كالمبادىء نفوسا ناطقة غير منطبعة في موادّها بل لها معها علاقة ما كما لنفوسنا مع أبداننا . وإنّها تنال بتلك العلاقة كمالاً ما حقّاً صار للأجسام السماويّة زيادة معنى في ذلك لتظاهر رأى جزئيّ وآخر كلّيّ فيجتمع لك ممّا نبّهنا عليه أنّ للجزئيّات في العالم العقليّ نقشاً على هيئة كلّيّة ،

وفي العالم النفسانيّ نقشاً على هيئة جزئيّة شاعرة بالوقت أو النقشان معاً)☆

أقول : القياس الدالّ على إمكان اطّلاع الإنسان على الغيب حالتى نومه و يقظته مبنيّ على مقدّمتين : إحديهما : أنّ صور الجزئيّات الكائنة مرتسمة في المبادىء العالية قبل كونها ، و الثانية : أنّ للنفس الانسانيّة أن ترتسم بما هو مرتسم فيها . و المقدّمة الأولى قد ثبتت فيما مرّ . والشيخ أعادها في هذا الفصل فقوله « قد علمت فيما سلف أنّ الجزئيّات منقوشة في العالم العلويّ نقشاً على وجه كلّى » إشارة إلى ارتسام الجزئيّات على الوجه الكلّى في العقول ، وقوله : « قد نبّهت لأنّ الأجرام السماويّة » إلى قوله : «في العالم العنصري » إشارة إلى ما ثبت من وجود نفوس سماويّة منطبعة في موادّها ومن كونها ذوات إدراكات جزئيّة هى مبادىء تحريكاتها ، وإلى ما تقرّر من كون العلم بالعلّة و الملزوم غير منفكّ عن العلم بالمعلول واللازم فإنّ جميع ذلك يدلّ على جواز ارتسام الكائنات الجزئيّة بأسرها الّتى هى معلولات الحركات الفلكيّة و لوازمها في النفوس الفلكيّة إلّا أنّ ذلك يقتضى كون الكلّيّات العقليّة مرتسمة في شيء والجزئيّات الحسّيّة مرتسمة في شيء آخر وذلك ما يقتضيه رأى المشّائين ، ثمّ إنّه أشار بقوله « ثمّ إن كان ما يلوّحه ضرب من النظر » إلى قوله « لتظاهر رأى جزئيّ و آخر كلّى » إلى الرأى الخاصّ به المخالف لرأى المشّائين . وهو إثبات نفوس ناطقة مدركة للكلّيّات والجزئيّات معاً للأفلاك . فإنّه قول بارتسامهما معاً في شيء واحد . وهذا الكلام قضيّة شرطيّة . ولفظة كان في قوله « ثمّ إن كان » ناقصة « ومايلوّحه » اسمها ، وسائرما بعده إلى قوله « كمالاً ما» متعلّقاً به ، « وحقّاً» خبرها ، وقوله « صار للأجسام السماويّة زيادة معنى في ذلك » تالى القضيّة . ومعناه : أنّ ارتسام الجزئيّات في المبادىء على تقدير كون الأفلاك ذوات نفوس ناطقة يكون أتمّ . وذلك لتظاهر رأيين عندها أحدهما كلّي ، والآخر جزئى . فإنّهما قد يستلزمان النتيجة كما في الذهن الإنسانى . و لفظة « مستور » تورد في بعض النسخ بالرفع على أنّه صفة لضرب من النظر ، وتورد في بعضها بالنصب على أنّه حال من الهاء الّتي هى ضمير المفعول في قوله « ما يلوّحه » وهو الصحيح لأنّ الموصوف بالاستتار هو الحكم بوجود تلك النفوس الّتي ذكر الشيخ في مواضع أنّه سرّ لا النظر المؤدّى إلى

ذلك الحكم . وقوله « أنّ لها بعد العقول المفارقة نفوساً ناطقة » بدل من قوله « مايلوّحه» وإنّما جعل هذه المسئلة من الحكمة المتعالية لأنّ حكمة المشّائين حكمة بحثيّة صرفة . وهذه وأمثالها إنّما يتمّ مع البحث و النظر بالكشف والذوق . فالحكمة المشتملة عليها متعالية بالقياس إلى الأوّل .

ثمّ إنّ الشيخ لمّا فرغ عن تذكار ما مرّ أشار إلى ما اجتمع من ذلك بقوله « ويجتمع لك ممّا نبّهنا عليه » إلى قوله « شاعرة بالوقت » إلى الحاصل من رأى المشّائين ، و بقوله « والنقشان معاً » إلى ما اقتضاه رأيه . وفي بعض النسخ : أو النقشان معاً وهو أظهر. أي وفي العالم النفسانيّ إمّا نقشاً واحداً على هيئته جزئيّة بحسب الرأى الأوّل أو النقشان معا بحسب الرأى الثاني .

☆(إشارة)☆

ولنفسك أن تنتقش بنقش ذلك العالم بحسب الاستعداد وزوال الحائل وقد علمت ذلك فلا تستنكرنّ أن يكون بعض الغيب ينتقش فيها من عالمه . و لأزيدنّك استبصاراً)☆

أقول : هذا الفصل مشتمل على تقرير المقدّمة الثانية الّتي أشرنا إليها في الفصل السابق . وقد جعل ارتسام الغيب في النفس الإنسانيّة مشروطاً بشرطين : وجوديّ و هو حصول الاستعداد ، وعدميّ وهو زوال الحائل لأنّ قابليّة النفس إنّما يتمّ بهذين الشرطين والفعل الصادر عن الفاعل التامّ إنّما يجب عند وجود قابل قد تمّت قابليّته فإذن ارتسام الغيب في النفس الإنسانيّة واجب عند حصول هذين الشرطين ؛ لكنّ البحث عن هذين الشرطين يستدعى تفصيلا و الشيخ نبّه على ذلك بعد هذا الحكم الإجمالي في عدّة فصول .

☆(تنبيه)☆

☆(القوى النفسانيّة متجاذبة متنازعة . فإذا هاج الغضب شغل النفس عن الشهوة و بالعكس ، و إذا تجرّد الحسّ الباطن لقلّة شغل عن الحسّ الظاهر فيكاد لا يسمع ولا يرى و بالعكس . فإذا انجذب الحسّ الباطن إلى الحسّ الظاهر أمال العقل آلته فانبتّ

دون حركته الفكريّة الّتي تفتقر فيها كثيراً إلى آلته ، وعرض أيضاً شيء آخر و هو أنّ النفس أيضاً إنّما تنجذب إلى جهة الحركة القويّة فتتخلّى عن أفعالها الّتي لها بالاستبداد وإذا استمكنت النفس من ضبط الحسّ الباطن تحت تصرّفها خارت الحواسّ الظاهرة أيضاً ولم يتأدّ عنها إلى النفس ما يعتدّ به)☆

أقول : الموعود في الفصل السابق مبنيّ على مقدّمات : منها : ما ذكره في هذا الفصل وهو أنّ اشتغال النفس ببعض أفاعيلها يمنعها عن الاشتغال بغير تلك الأفاعيل وهو المراد من قوله « القوى النفسانيّة متجاذبة متنازعة » وتمثّل بالغضب والشهوة ثمّ بالحسّ الباطن والظاهر. ولمّا كان تعلّق المطلوب بالمثال الأخير أكثر أعاده ليذكّر أحكامه . وبدء باشتغال النفس بالحسّ الظاهر عن الباطن بقوله « فإذا انجذب الحسّ الباطن إلى الحسّ الظاهر أمال العقل آلته » أى جعل الانجذاب الفكر الّذى هو آلة العقل في حركته العقليّة مميلاً للعقل نحو الظاهر منبتّاً منقطعاً دون تلك الحركة المفتقرة إلى الآلة . و في بعض النسخ: أمال العقل إليه أى أمال ذلك الانجذاب العقل إليه ، و في بعض النسخ أضلّ العقل آلته : أى أضلّ في سلوكه سبيله بحركته تلك ثمّ قال « و عرض أيضاً شيء آخر » أى و عرض مع اشتغال النفس بالحسّ الظاهر واستعمالها الفكر فيما تدركه شيء آخر وهو تخليتها عن أفعالها الخاصّة يعنى التعقّل ، ثمّ ذكر أحكام عكس هذه الصورة وهو اشتغال النفس بالحسّ الباطل عن الظاهر فقال : « و إذا استمكنت النفس من ضبط الحسّ الباطن تحت تصرّفها خارت الحواسّ الظاهرة » أى ضعفت يقال : خار الحرّ والرجل : أى ضعف وانكسر و في بعض النسخ : حارت : أى تحيّرت في أمرها . والباقي ظاهر .

☆(تنبيهٌ)☆

☆(الحسّ المشترك [و] هو لوح النقش الّذي إذا تمكّن منه صار النقش في حكم المشاهدة وربّما زال النقش الحسّي عند الحسّ وبقيت صورته وهيئته في الحسّ المشترك فبقي في حكم المشاهد دون المتوهّم . وليحضر ذكرك ماقيل لك في أمر القطر النازل خطّا مستقيماً وانتقاش النقطة الجوّالة محيطة دائرة ، فإذا تمثّلت الصورة في لوح الحسّ المشترك صارت مشاهدة سواء كان في ابتداء حال ارتسامها فيه من المحسوس الخارج ، أو بقائها مع

بقاء المحسوس، أو ثباتها بعد زوال المحسوس، أو وقوعها فيه لا من قبل المحسوس إن أمكن)☆

هذه مقدّمة اُخرى و هى تذكير ما تقرّر فيما مرّ من فعل الحسّ المشترك و هو أنّ المرتسم فيه يكون مشاهداً ما دام مرتسماً فيه و للارتسام سبب لا محالة إمّا من داخل وإمّا من خارج. والّذي من خارج يحدث مع حدوث السبب كحصول صورة القطر النازل في الخيال عند مشاهدته في مكانه الأوّل. ويبقى تارة مع بقاء السبب كبقاء صورته المنتقلة إلى مكانه الثانى عند مشاهدته في مكانه الثانى، وتارة مع زوال السبب كبقاء صورته الكائنة في مكانه الأوّل عند مشاهدته في مكانه الثاني. وهذه الاُمور الثلاثة ظاهرة الوجود فإنّ مشاهدة القطر النازل خطّاً لا يتمّ إلّا بها وأمّا الارتسام الّذي يكون من سبب داخل فمحتاج إلى ما يدلّ على وجوده كما سيأتي. ولذلك لم يجزم الشيخ في هذا الفصل بوجوده.

☆(إشارةٌ)☆

☆(قد يشاهد قوم من المرضى والممرورين صوراً محسوسة ظاهرة حاضرة ولا نسبة لها إلى محسوس خارج فيكون انتقاشها إذن من سبب باطن أو سبب مؤثّر في سبب باطن، والحسّ المشترك قد ينتقش أيضاً من الصور الجائلة في معدن التخيّل والتوهّم كما كانت هى أيضاً تنتقش في معدن التخيّل والتوهّم من لوح الحسّ المشترك وقريباً ممّا يجرى بين المرايا المتقابلة)☆

أقول: يريد إقامة الدلالة على وجود الارتسام الخيالىّ من السبب الداخليّ.

و تقريره: أنّ الصور الّتي يشاهدها المبرسمون من المرضى مثلا، والّذين غلبت المرّة السوداء على مزاجهم الأصليّ ممّن يعدّ من الأصحّاء ليست بمعدومة لأنّ المعدوم لا يشاهد، ولا بموجودة في الخارج و إلّا لشاهدها غيرهم. فهى مرتسمة في قوّة باطنة من شأنها أن ترتسم الصور المحسوسة فيها وهى المسمّاة بالحسّ المشترك. وارتسامها فيه ليس بسبب تأدية الحواسّ الظاهرة. فهو إذن إمّا من سبب باطن يعنى القوّة المتخيّلة المتصرّفة في خزانة الخيال أو من سبب مؤثّر في سبب باطن يعنى النفس الّتي يتأدّى الصور فمنها بواسطة المتخيّلة القابلة لتأثيرها إلى الحسّ المشترك على ما سيأتي. و إذا ثبت هذا ثبت

أنّ الحسّ المشترك ينتقش من الصور الجائلة في معدن التخيّل والتوهّم أي الصور الّتي تتعلّق بها أفعال هاتين القوّتين فإنّ المتخيّلة إذا أخذت في التصرّف فيها ارتسم ما يتعلّق تصرّفها ذلك به من الصور في الحسّ المشترك كما كانت هي أيضاً تنتقش في معدن التخيّل والتوهّم من لوح الحسّ المشترك أي ينتقش ما يتعلّق بالخيال والوهم من تلك الصور أو لواحقها فيهما عند حصول تلك الصور في الحسّ المشترك من الخارج . وهذا يشبه تعاكس الصور في المرايا المتقابلة . فهذا ما في الكتاب .

و قول الفاضل الشارح : تجويز مشاهدة ما لايكون موجوداً في الخارج سفسطة . معارض بمثله فإنّ إنكار مشاهدة المرضى لتلك الصور أيضاً سفسطة . والقوانين العقليّة كافية في الفرق بين الصنفين .

☆(تنبيه)☆

☆(ثمّ إنّ الصارف عن هذا الانتقاش شاغلان : حسيّ خارج يشغل لوح الحسّ المشترك بما يرسمه فيه عن غيره كأنّه يبزّه عن الخيال بزّاً ويغصبه منه غصباً ، و عقليّ باطن أو وهميّ باطن يضبط التخيّل عن الاعتمال متصرّفاً فيه بما يعنيه . فيشتغل بالإذعان له عن التسلّط على الحس المشترك . فلا يتمكّن من النقش فيه لأنّ حركته ضعيفة لأنّها تابعة لا متبوعة . فإذا سكن أحد الشاغلين بقي شاغل واحد فربّما عجز عن الضبط فيتسلّط التخيّل على الحس المشترك فلوّح فيه الصور محسوسة مشاهدة)☆

أقول : ارتسام الصور في الحسّ المشترك عن السبب الباطنيّ يجب أن يدوم مادام الراسم والمرتسم موجودين لولا مانع يمنعهما عن ذلك . ولمّا لم يكن ذلك دائماً علم أنّ هناك مانعاً فنبّه الشيخ في هذا الفصل على المانع ، وذكر أنّه ينقسم إلى مايمنع القابل عن القبول وهو المانع الحسّي فإنّه يشغل الحسّ المشترك بما يورد عليه من الصور الخارجيّة عن قبول الصور من السبب الباطني فكأنّه يبزّه عن المتخيّلة بزّاً : أي يسلب عنه سلباً و يغصبه غصباً ، وإلى مايمنع الفاعل عن الفعل وهو العقل في الإنسان والوهم في سائر الحيوانات فإنّهما إذا أخذا في النظر في غير الصور المحسوسة أجبرا التفكّر أو التخيّل على الحركة فيما يطلبانه وشغلاه عن التصرّف في الحسّ المشترك فهما يضبطان التخيّل أو التفكّر عن

الاعتمال. و الاعتمال : هو العمل مع اضطراب. متصرّفين فيه بما يعنيهما من الأُمور المعقولة أوالموهومة أمّا إذا سكن أحدالشاغلين على ماسيأتى فربما عجز الشاغل الآخر عن الضبط. فرجع التخيّل إلى فعله ولوّح الصورفي الحسّ المشترك مشاهدة.

واعتراض الفاضل الشارح بأنّ الصغير إن أمكن أن يقبل الصور الكبيرة من غير تشويش أمكن أن يقبل الحسّ المشترك الصنفين من الصور، و إن لم يمكن استحال أن يكون الجزء الصغير من الدماغ محلاّ للأشباح العظيمة.

مدفوع بعد مامرّ بما ذكره فيفصل مفرد وهوأنّ التفات النفس إلى أحدالجانبين يمنعها عنالالتفات إلىالجانبالآخر.

☆(إشارة)☆

☆(النوم شاغل للحسّ الظاهر شغلا ظاهراً، وقد يشغل ذات النفس أيضاً فيالأصل بما ينجذب معه إلى جانب الطبيعة المهتضمة للغذاء المتصرّفة فيه الطالبة للراحة عن الحركات الأُخر انجذابا قد دللت عليه فإنّها إن استبدّت بأعمال نفسها شغلت الطبيعة عن إعمالها شغلاً ما على ما نبّهت عليه. فيكون من الصواب الطبيعيّ أن يكون للنفس انجذابٌ ما إلى مظاهرة الطبيعة شاغل. على أنّ النوم أشبه بالمرض منه بالصحّة فإذا كان كذلك كانت القوى المتخيّلة الباطنة قويّة السلطان ووجدت الحسّ المشترك معطّلا فلوّحت فيه النقوش المتخيّلة مشاهدة فيرى فيالمنام أحوال فيحكمالمشاهدة)☆

أقول : يريد أن يذكر الأحوال الّتي يسكن فيها أحد الشاغلين المذكورين أو كلاهما، وبدء بالنوم فإنّ سكون الحسّ الظاهر الّذي هو أحد الشاغلين فيه ظاهر غنيّ عن الاستدلال وسكون الشاغل الثانى أيضاً يكون أكثريّاً و ذلك لأنّ الطبيعة في حال النوم مشتغلة في أكثر الأحوال بالتصرّف في الغذاء وهضمه و تطلب الاستراحة عن سائر الحركات المقتضية للإعياء فتنجذب النفس إليها بسببين : أحدهما : أنّ النفس لولم تنجذب إليها بل أخذت في شأنها لشايعتها الطبيعة على ما مرّ فاشتغلت عن تدبير الغذاء فاختلّ أمر البدن لكنّها مجبولة على تدبير البدن فهى تنجذب بالطبع نحوها لا محالة، والثاني : أنّالنوم بالمرض أشبه منه بالصحّة لأنّه حال تعرض للحيوان بسبب احتياجه

إلى تدبير البدن بإعداد الغذاء وإصلاح أُمور الأعضاء . والنفس في المرض تكون مشتغلة بمعاونة الطبيعة في تدبير البدن ولا تفرغ لفعلها الخاصّ إلّا بعد عود الصحّة . فإذن الشاغلان في النوم يسكنان وتبقى المتخيّلة قويّة السلطان ، والحسّ المشترك غير ممنوع عن القبول فلوّحت الصور مشاهدة . فلهذا قلّما يخلو النوم عن الرؤيا .

☆(إشارةٌ)☆

☆(وإذا استولى على الأعضاء الرئيسة مرض انجذبت النفس كلّ الانجذاب إلى جهة المرض وشغلها ذلك عن الضبط الّذى لها ، وضعف أحد الضابطين . فلم يستنكر أن يلوّح الصور المتخيّلة في لوح الحسّ المشترك لفتور أحد الضابطين)☆ .

أقول : معناه ظاهر . و هذه الحالة أقلّ وجوداً لأنّ المرض الّذي يكون بهذه الصفة يكون أقلّى الوجود ومع ذلك لايكون أحد الشاغلين ساكناً .

☆(تنبيهٌ)☆

☆(إنّه كلّما كانت النفس أقوى قوّة كان انفعالها عن المحاكيات أقلّ وكان ضبطها للجانبين أشدّ ، و كلّما كانت بالعكس كان ذلك بالعكس . و كذلك كلّما كانت النفس أقوى قوّة كان اشتغالها بالشواغل [الحسّيّة] أقلّ وكان يفضل منها للجانب الآخر فضله أكثر ، وإذا كانت شديدة القوى كان هذا المعنى فيها قويّا ثمّ إذا كانت مرتاضة كان تحفّظها عن مضادّات الرياضة و تصرّفها في مناسباتها أقوى)☆

أقول : لمّا فرغ عن إثبات أرتسام الصور في الحسّ المشترك من السبب الباطنىّ و بيان كيفيّة ارتسامها في حالتى النوم واليقظة أراد أن ينتقل إلى بيان كيفيّة ارتسامها من السبب المؤثّر في السبب الباطنىّ فقدّم لذلك مقدّمة مشتملة على ذكر خاصيّته للنفس وهى أنّها كلّما كانت قويّة لم يمنعها اشتغالها بأفعال بعض قواها كالشهوة عن أفعال قوى يقابلها كالغضب ، ولا اشتغالها بأفعال بعض قواها عن أفعالها الخاصّة بها . و كلّما كانت ضعيفة كان الأمر بالعكس . ولمّا كانت القوّة و الضعف من الأُمور القابلة للشدّة و الضعف كانت مراتب النفوس بحسبها غير متناهية . قوله « إنّه كلّما كانت النفس أقوى قوّة كان انفعالها عن المحاكيات أقلّ » وفي بعض النسخ :كان انفعالها عن المجاذبات أقلّ . وهذه النسخة أقرب

إلى الصواب وكأنّ الأولى تصحيف لها . أمّا على الرواية الأولى فبينانه : أنّ المتخيّلة إنّما تنتقل عن الأشياء إلى ما يناسبها من غير توسّط وإلى ما لا يناسبها بتوسّط ما يناسبها بالمحاكاة لا غير . وانفعال النفس عن محاكيات المتخيّله يشغلها عن أفعالها الخاصّة بها . فذكر الشيخ أنّ النفس كلّما كانت قويّة في جوهرها كان انفعالها عن المحاكاة قليلا بحيث لا يعارضها المتخيّلة في أفعالها الخاصّة بها وكان ضبطها لكلا الفعلين أشدّ . وأمّا على الرواية الثانية فمعناه : أنّ النفس كلّما كانت أقوى كان انفعالها عن المجاذبات المختلفة المذكورة فيما مرّ كالشهوة والغضب والحواسّ الظاهرة والباطنه أقلّ وكان ضبطها للجانبين أشدّ وكلّما كانت أضعف كان الأمر بالعكس ، وكذلك كلّما كانت النفس أقوى كان اشتغالها بما يشغلها عن فعل آخر أقلّ ، وكان يفضل منها لذلك الفعل فضلة أكثر . ثمّ إذا كانت مرتاضة كان تحفّظها عن مضادّات الرياضة أي احترازها عمّا يبعدّها عن الحالة المطلوبة بالرياضة وإقبالها على ما يقرّبها إليه أقوى .

☆(تنبيهٌ)☆

☆(وإذا قلّت الشواغل الحسّيّة وبقيت شواغل أقلّ لم يبعد أن يكون للنفس فلتات تخلص عن شغل التخيّل إلى جانب القدس فانتقش فيها نقش من الغيب فساح إلى عالم التخيّل وانتقش في الحسّ المشترك وهذا في حال النوم أو في حال مرض ما يشغل الحسّ ويوهن التخيّل فإنّ التخيّل قد يوهنه المرض وقد يوهنه كثرة الحركة لتحلّل الروح الّذي هو آلته فيسرع إلى سكون ما وفراغ ما فتنجذب النفس إلى جانب الأعلى بسهولة . فإذا طرء على النفس نقش انزعج التخيّل إليه وتلقّاه أيضا وذلك إما لمنبّه من هذا الطارى وحركته التخيّل بعد استراحته أو وهنه فإنّه سريع البتّة إلى مثل هذا التنبّه وإمّا لاستخدام النفس الناطقة له طبعا فإنّه معاون للنفس عند أمثال هذه السوانح . فإذا قبله التخيّل حال تزحزح الشواغل عنها انتقش في لوح الحسّ المشترك)☆

أقول : يكون للنفس فلتات : أي فرص تجدها النفس فجأة . وساح : أي جرى . والتزحزح : التباعد .

والمعنى أنّ الشواغل الحسّيّة إذا قلّت أمكن أن تجد النفس فرصة اتّصال بالعالم

القدسيّ بغتة تخلص فيها عن استعمال التخيّل فيرسم فيها شيء من الغيب على وجه كلّي و يتأدّى أثره إلى التخيّل فيصوّر التخيّل في المشترك صورا جزئيّة مناسبة لذلك المرتسم العقليّ . و هذا إنّما يكون في إحدى حالتين : إحديهما النوم الشاغل للحسّ الظاهر ، و الثانية المرض الموهن للتخيّل فإنّ التخيّل يوهنه إمّا المرض وإمّا تحلّل آلته أعنى الروح المنصبّ في وسط الدماغ بسبب كثرة الحركة الفكريّة وإذا وهن التخيّل سكن فيفرغ النفس عنه و يتّصل بعالم القدس بسهولة . فإن ورد على النفس سانح غيبيّ تحرّك التخيّل إليه بسبب أحد أمرين : أحدهما يعود إلى التخيل وهو أنّه إذا أستراح فزال كلاله وكان الوارد أمراً غريباً منبّها تنبّه له لكونه بالطبع سريع التنبّه للأمور الغريبة ، و ثانيهما يعود إلى النفس و هو أنّ النفس تستعمل التخيّل بالطبع في جميع حركاته وأفعاله. فإذا قبله التخيّل وكانت الشواغل متباعدة بسبب النوم أوالمرض انتقش منه في لوح الحسّ المشترك .

☆(إشارة)☆

☆(فإذا كانت النفس قويّة الجوهر تسع للجوانب المتجاذبة لم يبعد أن يقع لها هذا الخلس والانتهاز في حال اليقظة فربّما نزل الأثر إلى الذكر فوقف هناك ، وربّما استولى الأثر فأشرق في الخيال إشراقا واضحا واغتصب الخيال لوح الحسّ المشترك إلى جهته فرسم ماانتقش فيه [منه خ]لاسيما والنفس الناطقة مظاهرة له غير صارفة عنه مثل ماقد يفعله التوهّم في المرضى والمرورين . وهذا أولى . وإذا فعل هذا صار الأثر مشاهداً مبصرا أوهتافاً أو غير ذلك ، وربّما تمكّن مثالا موفورا لهيئة أو كلاما محصّل النظم ، و ربما كان في أجلّ أحوال الزينة)☆

أقول : مثال الأثر النازل إلى الذكر الواقف هناك قول النبي ﷺ : إنّ روح القدس نفث في روعي كذا و كذا ، ومثال استيلاء الأثر و الإشراق في الخيال و الارتسام الواضح في الحسّ المشترك مايحكى عن الأنبياء عليهم السلام : من مشاهدة صور الملائكة و استماع كلامهم . وإنّما يفعل مثل هذا الفعل في المرضى والممرورين توهّمهم الفاسد وتخيّلهم المنحرف الضعيف ، ويفعله في الأولياء والأخيار نفوسهم القدسيّة الشريفة القويّة . فهذا

أولى وأحقّ بالوجود من ذلك . وهذا الارتسام يكون مختلفاً في الضعف و الشدّة فمنه ما يكون بمشاهدة وجه أوحجاب فقط ، ومنه مايكون باستماع صوت هاتف فقط . يقال : هتف به : أي صاح . ومنه مايكون بمشاهدة مثال موفور الهيئة أو استماع كلام محصّل النظم ، ومنه مايكون في أجلّ أحوال الزينة . وفي بعض النسخ : في أجلى أحوال الزينة وهو مايعبّر عنه بمشاهدة وجه الله الكريم واستماع كلامه من غير واسطة .

☆(تنبيهٌ)☆

☆(إنّ القوّة المتخيّلة جبّلت محاكية لكلّ مايليها من هيئة إدراكيّة أوهيئة مزاجيّة سريعة التنقّل من شيء إلى شبهه أوضدّه وبالجملة إلى ماهو منه بسبب . وللتخصيص أسباب جزئيّة لامحالة و إن لم نحصّلها نحن بأعيانها . ولو لم تكن هذه القوّة على هذه الجبّلة لم يكن لنا مانستعين به في انتقالات الفكر مستنتجا للحدود الوسطى وما يجرى مجراها بوجه ، وفي تذكّر اُمور منسيّة وفي مصالح اُخرى . فهذه القوّة يزعجها كلّ سانح إلى هذا الانتقال أو تضبط . وهذا الضبط إمّا لقوّة من معارضة النفس أو لشدّة جلاء الصورة المنتقشة فيها حتّى يكون قبولها شديد الوضوح متمكّن التمثّل وذلك صارف عن التلدّد والتردّد ضابط للخيال في موقف مايلوح فيه بقوّة كما يفعل الحسّ أيضاً ذلك)☆

محاكاة المتخيّلة للهيئة الإدراكيّة كمحاكاتها الخيرات و الفضائل بصور جميلة . ومحاكاتها الشرور والرذائل بأضدادها . ومحاكاتها للهيئة المزاجيّة كمحاكاتها غلبة الصفراء بالألوان الصفر وغلبة السوداء بالألوان السود . وقوله « مانستعين به في انتقالات الفكر مستنتجا للحدود الوسطى » أومستليحاً للحدود الوسطى نسختان أظهرهما الأخير لأنّ طلب الحدود الوسطى لا يسمّى استنتاجاً إنّما الاستنتاج هو طلب النتيجة منه . وما يجرى مجرى الحدود الوسطى هو الجزء المستثنى في القياسات الاستثنائيّة أو ما يشبه الأوسط في الاستقراءات والتمثيلات. والمصالح الاُخرى الّتي ذكرها هي مايقتضيه التعقّل والفكر من الاُمور الجزئيّة الّتي ينبغى أن يعقل أولا يعقل . فهذه القوّة يعنى المتخيّلة يزعجها أي يقلعها ويحرّكها بشدّة كلّ سانح من خارج أو باطن إلى هذا الانتقال أو تضبط أي إلى أن تضبط . وللضبط سببان :

إحدايهما : قوّة النفس المعارضة لذلك السانح فإنّها إذا اشتدّت أوقفت التخيّل على ماتريده وتمنعه عن أن يتجاوز إلى غيره كما يكون لأصحاب الرأي حال تفكّرهم في أمر يهمّهم .

و ثانيهما : شدّة ارتسام الصور في الخيال فإنّه صارف للتخيّل عن التلدّد أى الالتفات يميناً و شمالاً ، وعن التردّد أى الذهاب قدّاما و وراء كما يفعل الحسّ أيضاً ذلك عند مشاهدة حالة غريبة يبقى أثرها في الذهن مدّة . و السبب في ذلك أنّ القوى الجسمانيّة إذا اشتدّت إدراكاتها تقاصرت عن الإدراكات الضعيفة كما مرّ .

والغرض من ايراد هذا الفصل تمهيد مقدّمة لبيان العلّة في احتياج بعض مايرتسم في الخيال من الأمور القدسيّة حالتى النوم واليقظة إلى تعبير وتأويل كماسيأتى .

☆(إشارةٌ)☆

☆(فالأثر الروحانيّ السانح للنفس في حالتى النوم و اليقظة قديكون ضعيفا فلا يحرّك الخيال والذكر ولا يبقى له أثرفيهما ، وقد يكون أقوى من ذلك فيحرّك الخيال إلّا أنّ الخيال يمعن في الانتقال ويخلّ عن التصريح فلا يضبطه الذكر و إنّما يضبط انتقالات التخيّل ومحاكياته ، وقديكون قويّاً جدّاً و تكون النفس عند تلقّيه رابطة الجأش فترتسم الصورة في الخيال ارتساما جليّاً ، وقدتكون النفس بها معنيّة فترتسم في الذكر ارتساماً قويّا ولايتشوّش بالانتقالات . وليس إنّما يعرض لك ذلك في هذه الآثار فقط بل وفيما تباشره من أفكارك يقظان . فربما انضبط فكرك في ذكرك و ربّماانتقلت عنه إلى أشياء متخيّلة ينسيك مهمّك فتحتاج إلى أن تحلّل بالعكس وتصيرعن السانح المضبوط إلى السانح الّذي يليه منتقلا عنه إليه ، و كذلك إلى آخر. فربّما اقتنص ماأضلّه من مهمّه الأوّل ، وربّما انقطع عنه . وإنّما تقتصيه بضرب من التحليل والتأويل)☆

للآثار الرحانيّة السانحة للنفس في النوم و اليقظة مراتب كثيرة بحسب ضعف ارتسامها أوشدّتها . وقد ذكر الشيخ منها ثلاثة : ضعيف لايبقى له أثر تذكره ، ومتوسّط ينتقل عنه التخيّل ويمكن أن يرجع إليه ، وقوىّ تكون النفس عند تلقّيه رابطة الجأش أى ثابتة شديدة القلب وتكون معنيّة بها فتحفظه ولاتزول عنها . ثمّ ذكر أنّ هذه المراتب

ليست لهذه الآثار فقط بل ولجميع الخواطر السانحة على الذهن فمنها مالاينتقل الذهن عنه ، و منها ما ينقل و ينساه . و ينقسم إلى ما يمكن أن يعود إليه ضرب من التحليل ، وإلى مالايمكن ذلك .

☆(تذنيبٌ)☆

☆(فما كان من الأثر الّذي فيه الكلام مضبوطا في الذكر في حاز يقظة أونوم ضبطا مستقرّاً كان إلهاما أووحيا صراحا أو حلما لاتحتاج إلى تأويل أوتعبير ، وما كان قد بطل هو وبقيت محاكياته وتواليه احتاج إلى أحدهما وذلك يختلف بحسب الأشخاص والأوقات والعادات الوحى إلى تأويل ، و الحلم إلى تعبير)☆

أقول : الصراح : الخالص . وإنّما يختلف التأويل و التعبير بحسب الا شخاص و الأوقات والعادات لأنّ الانتقال التخيّلي لايفتقر إلى تناسب حقيقيّ إنّما يكفى فيه تناسب ظنّي أو وهميّ وذلك يختلف بالقياس إلى كلّ شخص ، ويختلف أيضاً بالقياس إلى شخص واحد في وقتين أوبحسب عادتين وباقى الفصل ظاهر . وبه قد تمّ المقصود من الفصلين المتقدّمين وتمّ الكلام في هذا المطلوب .

☆(إشارةٌ)☆

☆(إنّه قد يستعين بعض الطبائع بأفعال يعرض منها للحسّ حيرة و للخيال وقفة فتستعدّ القوّة المتلقّية للغيب تلقّيا صالحا . و قدوجّه الوهم إلى غرض بعينه فيتخصّص بذلك قبوله مثل مايؤثر عن قوم من الأتراك أنّهم إذا فزعوا إلى كاهنهم في تقدمة معرفة فزع هوإلى شدّ حثيث جدّاً فلايزال يلهث فيه حتّى يكاديغشى عليه ثمّ ينطق بمايخيّل إليه والمستمعون يضبطون مايلفظه ضبطا حتّى بنوا عليه تدبيراً ، أو مثل ما يشغل بعض ما يستنطق في هذاالمعنى بتأمّل شيء من شفّاف مرعش للبصر برجرجته أو مدهش إيّاه بشفيفه ، ومثلما يشغل الحس بتأمّل لطخ من سواد برّاق وبأشياء تترقرق وبأشياء تمورفإنّ جميع ذلك ممّا يشغل الحسّ بضرب من التحيّر ، وممّا يحرّك الخيال تحريكا محيّراً كأنّه إجبار لاطبع . و في حيرتهما اهتبال فرصة الخلسة المذكورة وأكثرمايؤثّر هذاففى

طباع من هو بطباعه إلى الدهش أقرب وبقبول الأحاديث المختلطة أجدر كالبله والصبيان ، وربّما أعان على ذلك الإسهاب في الكلام المختلط و الايهام لمسيس الجنّ و كلّ مافيه تحيير وتدهيش . فإذا اشتدّ توكّل الوهم بذلك الطلب لم يلبث أن يعرض ذلك الاتّصال فتارة يكون لمحان الغيب ضربا من ظنّ قويّ ، و تارة يكون شبيها بخطاب من جنّي أوهتاف من غائب ، وتارة يكون مع ترائى شيء للبصر مكافحة حتّى يشاهد صورة الغيب مشاهدة)☆

يؤثر : أي يروى . والشدّ الحثيث : العدو المسرع . ولهث الكلب : إذا أخرج لسانه من التعب أو العطش ، و كذلك الرجل إذا أعيى . والرعش : الرعدة ، و أرعشه : أى أرعده . والرجرجة الاضطراب.والدهش : التحيّر ،وأدهشه : أى حيّره . و ترقرق : أى تلألأ ولمع . وتمورموراً : أى تموج موجا . واهتبال الفرصة : اغتنامها . والإسهاب : إكثار الكلام . والمسيس : المسّ. يقال للذى به مسّ منجنون:ممسوس . والتوكّل: إظهار العجز و الاعتماد على الغير . و فلان يكافح الأُمور : أي يباشرهابنفسه .

وأمّا الأشياء الّتىذكرها ممّا يشغل بتأمّله من يستنطق في تقدمة معرفة : فالشيء الشفّاف المرعش للبصر برجرجته يكون كالبلوّر المضلّع أو الزجاجة المضلّعة إذا أُدير بحيالشعاع الشمس أوالشعلة القويّة المستقيمة ، و المدهش للبصر لشفيفه يكون كالبلّور الصافي المستدير .

وأمّا اللطخ منسواد برّاق فهولطخباطن الإبهام بالدهن وبالسواد المتشبّث بالقدر حتّى يصير أسود برّاقاً ويقابل به الشيء المضيء كالسراج فإنّه يحير الناظر إليه .

والأشياء الّتى ترقرق فكالزجاجة المدوّرة المملوّة ماءاً الموضوعة بحيال الشمس أو الشعلة .

والأشياء الّتى تمورفكالماء الّذىيتموّج شديداً في إناء أوغيرهلا لحاح النفخأوالريح عليه أوللغليان الشديد وما يشبهه . وباقى الكلام ظاهر .

والغرض من هذا الفصل ايراد الاستشهاد للبيان المذكور فيما مضى من الفصول بما يجرى مجرى الأُمور الطبيعيّة .

☼(تنبيهٌ)☼

☼(اعلم أنّ هذه الأشياء ليس سبيل القول بها ، والشهادة لها إنّما هي ظنون إمكانيّة صير إليها من اُمور عقليّة فقط وإن كان ذلك أمراً معتمداً لو كان و لكنّها تجارب لما ثبت طلب أسبابها . ومن السعادات المتّفقة لمحبّي الاستبصار أن يعرض لهم هذه الأحوال في أنفسهم أو يشاهدوها مراراً متوالية في غيرهم حتى يكون ذلك تجربة في ثبات أمر عجيب له كونٌ ، وحجّةً ، و داعياً إلى طلب سببه فإذا اتّضح جسمت الفائدة و اطمأنّت النفس إلى وجود تلك الأسباب وخضع الوهم فلم يعارض العقل فيما يربأ ربأة منها و ذلك من أجسم الفوائد و أعظم المهمّات. ثمّ إنّي لو اقتصصت جزئيّات هذا الباب فيما شاهدناه و فيما حكاه من صدّقناه طال الكلام . ومن لم يصدّق الجملة هان عليه أن لا يصدق أيضاً التفصيل)☼

أقول : يقال : ربأت القوم ربأً : أى راقبتهم وذلك إذا كنت لهم طليعة فوق شرف . وهذه استعارة لطيفة للعقل المطلّع على الغيب بالقياس إلى سائر القوى . وباقي الفصل ظاهر. فهذا آخر كلامة في كيفيّة الإخبار عن الغيب .

☼(تنبيهٌ)☼

☼(ولعلّك قد يبلغك من العارفين أخبار يكاد تأتى بقلب العادة فتبادر إلى التكذيب و ذلك مثل ما يقال : إنّ عارفا استسقى للناس فسقوا ، أو استشفى لهم فشفوا ، أودعا عليهم فخسف بهم و زلزلوا أوهلكوا بوجه آخر ، و دعالهم فصرف عنهم الوباء والموتان والسيل والطوفان ، أوخشع لبعضهم سبع ، أولم ينفر عنهم طائر، أومثل ذلك ممّا لا تؤخذ في طريق الممتنع الصريح فتوقّف ولا تعجل فإنّ لأمثال هذه الأشياء أسباباً في أسرار الطبيعة . وربّما يتأتّى لى أن أقصّ بعضها عليك)☼

أقول : لمّا فرغ عن بيان الآيات المشهورة الّتى تنسب إلى العارفين وغيرهم من الأولياء أراد أن ينبّه على أسباب سائر الأفعال الموسومة بخوارق العادة . فذكرها في هذا الفصل وذكر أسبابها في الفصل الّذى يتلوه . وإنّما قال «يكاد تأتى بقلب العادة» ولم يقل : تأتى بقلب العادة . لأنّ تلك الأفعال ليست عند من يقف على عللها الموجبة إيّاها بخارقة للعادة إنّماهي خارقة بالقياس إلى من لا يعرف تلك العلل. والموتان على و زن الطوفان :موت يقع

في البائهم أمّا الموتان على وزن الحيوان فهو على ما يقابل الحيوان من المعدنيّات . و هو غير مناسب لهذا الموضع .

☼(تذكرةٌ وتنبيهٌ)☼

☼(أليس قدبان لك أنّ النفس الناطقة ليست علاقتها مع البدن علاقة انطباع بل ضربا من علائق أُخر، وعلمت أنّ هيئة تمكّن العقد منها وما يتبعه قد يتأدّى إلى بدنها مع مباينتها لها بالجوهر حتّى أنّ وهم الماشي على جذع معروض فوق فضاء يفعل في إزلاقه مالايفعله وهم مثله والجذع على قرار ، ويتّبع أوهام الناس تغيّر مزاج مدرّجا أو دفعة و ابتداء أمراض أو إفراق منها ولاتستبعدنّ أن يكون لبعض النفوس ملكة يتعدّى تأثيرها بدنها ويكون لقوّتها كأنّها نفسٌ ما للعالم.وكما يؤثّر بكيفيّة مزاجيّة يكون قدأثّرت بمبدءالجميع ماعددته إذ مباديها هذه الكيفيّات لاسيّما في جرم صار أولى به لمناسبة تخصّه مع بدنه لاسيّما وقد علمت أنّه ليس كلّ مسخن بحارّ ولا كلّ مبرّد ببارد فلا تستنكرنّ أن يكون لبعض النفوس هذه القوّة حتّى تفعل في أجرام أُخر ينفعل عنها انفعال بدنه ، ولا تستنكرنّ أن يتعدّى من قواها الخاصّة إلى قوّة نفوس أُخر تفعل فيها لاسيّما إذا كانت قد شحذت ملكتها بقهر قواها البدنيّة الّتي لها فتقهر شهوة أو غضباً أو خوفاً من غيرها)☼ .

أقول : التذكرة في هذا الفصل لشيئين : أحدهما : أنّ النفس الناطقة ليست بمنطبعة في البدن إنّما هي قائمة بذاتها لا تعلّق لها بالبدن غير تعلّق التدبير والتصرّف.

والآخر : أنّ هيئة الاعتقادات المتمكّنة في النفس وما يتبعها كالظنون والتوهّمات بل كالخوف والفرح قد تتأدّى إلى بدنها مع مباينة النفس بالجوهر للبدن وللهيئات الحاصلة فيه من تلك الهيئات النفسانيّة .

و ممّا يؤكّد ذلك أمران : أحدهما : أنّ توهّم الماشي على جذع يزلقه إذا كان الجذع فوق فضاء ، ولا يزلقه إذا كان على قرار من الأرض .

والثاني : أن توهّم الإنسان قد يغيّر مزاجه إمّا على التدريج أو بغتة فتنبسط روحه و تنقبض ، و يحمرّ لونه ويصفرّ. وقد يبلغ هذا التغيّر حدّا يأخذ البدن الصحيح

بسببه في مرض ما ويأخذ البدن المريض بسببه في إفراق أى برء وانتعاش . يقال . أفرق المريض من مرضه إفراقاً : أى أقبل .

وأمّا التنبيه فهو أن يعلم من هذا أنّه ليس ببعيد أن يكون لبعض النفوس ملكة يتجاوز تأثيرها عن بدنه إلى سائر الأجسام وتكون تلك النفوس لفرط قوّتها كأنّها نفس مدبّرة لأكثر أجسام العالم . وكلّما يؤثّر في بدنها بكيفيّة مزاجيّة مباينة الذات لها كذلك تؤثّر أيضاً في أجسام العالم بمبادىء لجميع ما مرّ ذكره في الفصل المتقدّم أعنى يحدث عنها في تلك الأجسام كيفيّات هى مبادىء تلك الأفعال خصوصاً في جسم صار أولى به لمناسبة تخصّه مع بدنه كملافاة إيّاه أو إشفاق عليه . فإن توهّم متوهّم أنّ صدور مثل هذه الأفعال لايجوز أن يصدر عن النفس الناطقة لظنّه أنّ العلّة لا تقتضى شيئاً لا يكون موجوداً فيه أوله ولو كان بالأثر فينبغى أن يتذكّر أنّه ليس كلّ مسخّن بحارّ فإنّ الشعاع مسخّن وليس بحارّ ولا كلّ مبرّد ببارد فإنّ صورة الماء مبرّدة و ليست ببارد إنّما البارد مادّتها القابلة لتأثيرها . فإذن لا يستنكر وجود نفس تكون لها هذه القوّة حتّى تفعل في أجرام غير بدنها فعلها في بدنها وتتعلّق بأبدان غير بدنها فتؤثّر في قواها تأثيرها في قوى بدنها خصوصاً إذا شحذت ملكتها بقهر قواها البدنيّة : أى حدّدت . يقال : شحذت السكين : أى حدّدته . والمراد أنّها إذا حصلت لها ملكة تقتدر بها على قهر قوى بدنها كالشهوة والغضب وغيرهما بسهولة فهى تقتدر بحسب تلك الملكة على قهر مثل هذه القوى من بدن غيرها .

قال الفاضل الشارح : هذا الاستدلال لا يفيد المقصود لأنّ الحكم بكون الوهم مؤثّراً في البدن لا يوجب الحكم بأن يكون للنفس الّتي هى أشرف تأثيراً أعظم من تأثير الوهم ، وأيضاً التخيّلات الّتي لأجلها يختلف حال المزاج كالغضب و الفرح جسمانيّة . فالاستدلال بكون القوى الجسمانيّة موجبة لتغيّرات ما على تجويز أن يكون لبدن ما قوّة تقتضى هذه الأفعال الغريبة أولى من الاستدلال بذلك على تجويز أن يكون لنفس ما هذه القوّة . فإذن لا تعلّق لهذا الاستدلال بالنفس ، ولا بكونها مجرّدة فإن كان المقصود إزالة الاستبعاد فقط كان الحاصل أنّه لادليل عندنا على صحّة هذا المطلوب ولا على امتناعه .

وهذا القد مغن عن هذا التطويل .

وأقول : قوله هذا مبنيّ على ظنّه بالشيخ أنّه يقول : النفس لا تدرك الجزئيّات أصلاً . وقد مرّ الكلام فيه . لكن لمّا كان عند الشيخ أنّ التوهّم والتخيّل بل الغضب والفرح إدراكات و هيئات تحدث في النفس بواسطة الآلات البدنيّة كان هذا الاعتراض ساقطاً ، وأيضاً هذا الفاضل قد نسي في هذا الموضع قول الشيخ : إنّ هذه الأُمور ليست ظنونا إمكانيةأدّت إليها اُمور عقليّة إنّما هى تجارب لما ثبت طلب أسبابها وإلّا لم يجوّز الاكتفاء بالجهل في بيان الدعوة المذكورة .

☆(إشارةٌ)☆

☆(هذه القوّة ربّما كانت للنفس بحسب المزاج الأصلىّ لما يفيده من هيئةنفسانية تصير للنفس الشخصيّة تشخّصها ، وقد تحصل لمزاج يحصل ، وقدتحصل بضرب من الكسب يجعل النفس كالمجرّدة لشدّة الذكاء كما يحصل لأولياء الله الأبرار)☆

أقول : لمّا ثبت وجود قوّة لبعض النفوس الإنسانيّة أعنى القوّة الّتي هى مبدء الأفعال الغريبة المذكورة وجب إسنادها إلى علّة يختصّ بذلك البعض من النفوس . فذكر الشيخ أنّ تلك العلّة يجوز أن تكون عين ما يتشخّص به ذلك البعض من النوع ، و يجوز أن تكون أمراً غيره إمّا حاصلا بالكسب أولا بالكسب . فإنّ الأقسام هذه لاغير .

وتقرير كلامه أن يقال : هذه القوّة ربماكانت للنفس بحسب المزاج الأصلىّ منسوبة إلى الهيئة النفسانيّة المستفادة من ذلك المزاج الّتي هى بعينها التشخّص الّذى تصير النفس معه نفسا شخصيّة . و ربما يحصل بمزاج طارىء ، و ربّما يحصل بالكسب كما للأولياء .

والفاضل الشارح ذكر: أنّ الشيخ إنّما احتاج إلى إثبات علّة لهذه الخصوصيّة لكون النفوس البشريّة عنده متساوية في النوع مع أنّه لم يذكر في شيء من كتبه على ذلك شبهة فضلاعن حجّة .

والجواب : أنّ وقوع النفوس البشريّة تحت حدّ نوعىّ واحدكاف في الدلالة على تساويها في النوع . وذلك مع وضوحه ممّا ذكره الشيخ في مواضع غيرمعدودة من كتبه .

☆(إشارة)☆

☆(فالّذى يقع له هذا في جبلّة النفس ثمّ يكون خيّراً رشيداً مزكّياً لنفسه فهو ذو معجزة من الأنبياء أو كرامة من الأولياء ، وتزيده تزكية لنفسه في هذا المعنى زيادة على مقتضى جبلّته فيبلغ المبلغ الأقصى . والّذى يقع له هذا ثمّ يكون شرّيراً و يستعمله في الشرّ فهو الساحر [الخبيث] وقد يكسر قدر نفسه من غلوائه في هذا المعنى فلا يلحق شأو الأذكياء فيه) ☆

أقول . الغلواء: الغلوّ . والشأو: الغاية والأمد . والمعنى ظاهر. وهو دلّ على أنّ الجبلّة والكسب لا يجتمعان إلّا في جانب الخير فلذلك كان ذلك الجانب أبعد من الوسط من الجانب الّذى يقابلة .

☆(إشارة)☆

☆(الإصابة بالعين يكاد أن تكون من هذا القبيل . والمبدء فيه حالة نفسانيّة معجبة تؤثّر نهكاً في المتعجّب منه بخاصيّتها وإنّما يستبعد هذا من يفرض أن يكون المؤثّر في الأجسام ملاقيا ، أو مرسل جزء ، أو منفذ كيفيّة في واسطة . ومن تأمّل ما أصّلناه استسقط هذا الشرط عن درجة الاعتبار) ☆

أقول : النهك : النقصان من المرض ومايشبهه . يقال : نهك فلان : أى دنف وضنى، ونهكته الحمّى : أى أضنته . ومن يفرض : أى يوجب . وإنّما قال «الإصابة بالعين يكاد أن تكون من هذا القبيل» ولم يجزم بكونه من هذا القبيل لأنّها ممّا لم يجزم بوجوده بل هى وأمثالها من الأمور الظنيّه . والتأثير في الأجسام بالملاقاة كتسخين الحارّ القدر مثلا ومنه جذب المغناطيس الحديد ، و بإرسال الجزء كتبريد الأرض والماء ما يعلوهما من الهواء ، وبإنفاذ الكيفيّة في الوسط كتسخين النار الماء الّذي في القدر بل كإنارة الشمس سطح الأرض على مقتضى الرأى العامّي .

☆(تنبيه)☆

☆(إنّ الأمور الغريبه تنبعث في عالم الطبيعة من مبادىء ثلاثة : أحدها الهيئة النفسانيّة المذكورة ، وثانيها خواصّ الأجسام العنصريّه مثل جذب المغناطيس الحديد

بقوّة تخصّه ، وثالثها قوى سماويّة بينها وبين أمزجة أجسام أرضيّة مخصوصة بهيئات و وضعيّة ، أوبينها وبين قوى نفوس أرضيّة مخصوصة بأحوال [فلكيّة] فعليّة أوانفعاليّة مناسبة تستتبع حدوث آثار غريبة ، والسحر من قبيل القسم الأوّل بل المعجزات والكرامات ، و النيرنجات من قبيل القسم الثاني ، والطلسمات من قبيل القسم الثالث)☆

أقول : لمّا فرغ عن ذكر السبب لجميع الأفعال الغريبة المنسوبة إلى الأشخاص الإنسانيّة حاول أن يبيّن السبب لسائر الحوادث الغريبة الحادثه في هذا العالم فجعلها بحسب أسبابها محصورة في ثلاثة أقسام : قسم يكون مبدءه النفوس على مامرّ ، وقسم يكون مبدءه الأجسام السفليّة ، وقسم يكون مبدءه الأجرام السماويّة و هى وحدها لاتكون سببا لحادث أرضيّ ما لم ينضمّ إليها قابل مستعدّ أرضيّ . وما في الكتاب ظاهر.

والفاضل الشارح جعل القسم المنسوب إلى الأجسام العنصريّة بأسرها نير نجات ، وعدّ جذب المغناطيس الحديد من جملتها . و ذلك مخالف للعرف و لكلام الشيخ لأنّه نسب النيرنجات وجذب المغناطيس معاً إلى ذلك القسم ، ولم يذكر أنّ ذلك القسم نيرنجات و كذلك في الطلسمات .

☆(نصيحةٌ)☆

☆(إيّاك أن تكون تكيّسك وتبرّؤك عن العامّة هو أن تبرّى منكراً لكلّ شيء فذلك طيش وعجز ، وليس الخرق في تكذيبك ما لم يستبن لك بعد جلّيتة دون الخرق في تصديقك ما لم تقم بين يديك بيّنة ، بل عليك الاعتصام بحبل التوقّف وإن أزعجك استنكار مايوعاه سمعك مالم تتبرهن استحالتد لك . فالصواب أن تسرح أمثال ذلك إلى بقعة الإمكان ما لم يذدك عنه قائم البرهان . واعلم أنّ في الطبيعة عجائب و للقوى العالية الفعّالة والقوى السافلة المنفعلة اجتماعات على غرائب)☆

أقول : انبرى له : أى اعترض له وأقبل قبله . والطيش : النزق والخفّة . والخرق: ما يقابل الرفق . وسرحت الماشية : أى أنفشتها و أهملتها . وذاد : أى طرد .

و الغرض من هذه النصحية : النهى عن مذاهب المتفلسفة الّذين يرون إنكار ما لايحيطون به علماً وحكمة وفلسفة، والتنبيه على أنّ إنكار أحد طرفي الممكن من غير حجّة

ليس إلى الحقّ أقرب من الإقرار بطرفه الآخرمن غير بيّنه ، بل الواجب في مثل هذا المقام التوقّف . ثمّ ختم الفصل بأنّ وجود العجائب في عالم الطبيعة ليس بعجيب ، وصدور الغرائب عن الفاعلات العلويّة والقابلات السفليّة ليس بغريب .

☆(خاتمةٌ ووصيّةٌ)☆

(أيّها الأخ إنّي قد مخضت لك في هذه الإشارات عن زبدة الحقّ ، وألقمتك قفّى الحكم في لطائف الكلم . فصنه عن الجاهلين والمبتذلين و من لم يرزق الفطنة الوقّادة والدربة والعادة ، و كان صغاه مع الغاغة ، أو كان من ملحدة هؤلاء الفلاسفة و من همجهم فإن وجدت من تثق بنقاء سريرته واستقامة سيرته وبتوقّفه عمّا يتسرّع إليه الوسواس و وبنظره إلى الحقّ بعين الرضا والصدق فآته ما يسألك منه مدرّجاً مجزءاً مفرقاً تستفرس ممّا تسلفه لما تستقبله . و عاهده بالله وبأيمان لامخارج لها ليجرى فيما يأتيه مجراك متأسّياً بك فإن أذعت هذا العلم أوأضعته فالله بيني وبينك و كفى بالله و كيلا)☆

أقول : يقال: مخضت اللبن لأخذ زبده . والزبد: زبد اللبن ، والزبدة أخصّ منه . والقفي والقفيّة : الشيء الّذي يؤثر به الضيف . وابتذال الثوب : استهانته و ترك صيانته . والوقّادة: المشتعلة بسرعة. والدربة والعادة: الجرئة على الحرب و كلّ أمر. وصغاه : ميله. والغاغة من الناس : الكثير المختلطون . وألحد في الدين : أي حاد عنه وعدل عنه : والهمج جمع الهمجة وهي ذباب صغير يسقط على وجوه الغنم والحمير و أعينها و يقال للرعاع من الناس الحمقى : إنّما هم همج . ووثق يثق بالكسر فيهما . ويتسرّع : أي يتبادر . و الوسوسة : حديث النفس ، و الاسم منها الوسواس و درّجه إلى كذا : أي أدناه منه على التدريج . والاستفراس : طلب الفراسة ، وأسلفت : أي أعطيت فيما تقدّم . وتأسّى به : أي تعزّى به . و أذاع الخبر : أي أفشاه .

وأعلم أنّ العقلاء إذا اعتبر عقائد هم بالقياس إلى المعارف الحقيقيّة والعلوم اليقينيّة كانوا إمّا معتقدين لها ، وإمّا معتقدين لأضدادها ، وإمّا خالين عنها غير مستعدّين لأحدهما . و كلّ واحد من المعتقدين لها ولأضداد ها إمّا أن يكونوا جازمين أومقلّدين . فهذه خمس فرق . والمعتقدون للحقائق الجازمون يفترقون إلى واصلين و إلى طالبين، والطالبون إلى

طالبين يعرفون قدرها وإلى طالبين لايعرفون قدرها . والواصلون مستغنون على التعلّم فيبقي هناست ّفرق منهم :

أوّلهم : هم الطالبون الّذين لايعرفون قدرها وهم المبتذلون .

والثاني: المعتقدون لأضدادها وهم الجاهلون .

والثالث : الخالون عن الطرفين و هم الّذين لم يرزقوا الفطنة الوقّادة والدربة والعادة .

والرابع : المقلّدون لأضدادها وهم الّذين صغا هم مع الغاغة .

والخامس : المقلّدون لها وهم ملحدة هؤلاء المتفلسفة وهمجهم .

و أما لفرقة الباقية و هم الطالبون الّذين يعرفون قدرها فقد أمر امتحانهم بأربعة اُمور :

اثنان راجعان إليهم في أنفسهم : أحدهما إلى عقولهم النظريّة و هو الوثوق بنقاء سريرتهم ، والثاني إلى عقولهم العمليّة وهوالوثوق باستقامة سيرتهم .

واثنان راجعان إليهم في أنفسهم بالقياس إلى مطالبهم: أحدهما بالقياس ألى الطرف المناقض للحقّ وهوتحرّزهم عن مزالّ الأقدام وتوقّفهم عمّا يسرع إليه الوسواس ، وثانيهما بالقياس إلى طرف الحقّ وهونظرهم إلى الحقّ بعين الرضاء والصدق .

ثمّ أمر بعد وجود هذه الشرائط بالاحتياط البالغ عقلاووهما حسبماذكره . وختم به وصيّته وهو آخر فصول هذاالكتاب .

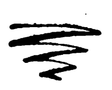
وهذا ما تيسّرلي من حلّ مشكلات كتاب الإشارات والتنبيهات مع قلّة البضاعة و قصورالباع في هذه الصناعة ، وتعذّرالحال و تراكم الأحوال و التزام الشرط المذكور في مفتتح الأقوال.وأنا أتوقّع ممّن يقع إليه كتابى هذا أن يصلح مايعثرعليه من الخلل والفساد بعد أن ينظرفيه بعين الرضا ويتجنّب طريق العناد . والله وليّ السداد والرشاد ، و منه المبدء وإليه المعاد .

رقمت أكثرها في حال صعب لا يمكن أصعب منها حال ، و رسمت أغلبها في مدّة كدورة بال بل في أزمنة يكون كلّ جزء منها ظرفا لغصّة و عذاب أليم و ندامة وحسرة

عظيم ، وأمكنة توقد كلّ آن فيها زبانية نارجحيم ، ويصبّ من فوقها حميم . ما مضى وقت ليس عيني فيه مقطراً ولا بالى مكدّراً ، ولم يجيء حين لم يزد ألمي و لم يضاعف همّي و غمّي . نعم ما قال الشاعر بالفارسيّة :

بگردا گردخود چندانكه بينم بلا أنگشترى و من نگينم

ومالى ليس في امتداد حياتى زمان ليس مملوّاً بالحوادث المستلزمه للندامة الدائمة والحسرة الأبديّة وكان استمرار عيشي أميرجيوشه غموم ، وعساكره هموم . اللهمّ نجنّي من تزاحم أفواج البلاء وتراكم أمواج العناء بحقّ رسولك المجتبى و وصيّه المرتضى صلّى الله عليهما و آلهما ، وفرّج عنّي ما أنا فيه بلا إآه إلّا أنت و أنت أرحم الراحمين





فهرس الفصول والمطالب

للجزء الثالث من كتاب شرح الاشارات والتنبيهات

خلطاً بينه وبين الاصل

فهرس الفصول والمطالب
(النمط الرابع في الوجود وعلله . وفصوله تسع وعشرون)

(النمط السادس في الغايات ومباديها وفي الترتيب. وفصوله)
(اثنان و اربعون)

ترجمة تسع منها [إشارة] وهي (٦) (٩) (١٦) (١٩) (٢٣) (٢٧) (٢٩) (٣٥) (٤٢)

وترجمة تسع منها [تنبيه] وهي (١) (٢) (٣) (٥) (٧) (١٠) (١٢) (١٥) (٣٠) .

وترجمة فصل منها [إشارة وتنبيه] وهو (١١) .

و ترجمة ثمان منها [وهم و تنبيه] وهي (٨) (١٣) (٢٥) (٢٦) (٣٢) (٣٣) (٣٤) (٤٠)

و ترجمة أربع منها [تذنيب] وهي (٤) (١٨) (٢٤) (٣٦) .

(النمط السابع في التجريد . و فصوله سبع و عشرون)

(النمط العاشر في اسرار الايات . وفصول ثلثون)

ترجمة خمس عشر منها [إشارة] وهى (١)(٤)(٥)(٧)(٨)(١١)(١٣)(١٥)(١٦)(١٩)(٢١)(٢٣)(٢٧)(٢٨)(٢٩) .

وترجمة ثلاث عشر منها [تنبيه] وهى (٢)(٣)(٦)(٩)(١١)(١٢)(١٤)(١٧)(١٨)(٢٠)(٢٤)(٢٥)(٣٠)

وترجمة فصل منها [تذنيب] و هو (٢٢) .

وترجمة فصل منها [تذكرة وتنبيه] وهو (٢٦) .

